AHLAK FELSEFESİNDE TANRI NEREDE?

CEMRE DEMİREL

İSTANBUL YAYINEVİ

İstanbul Yayınevi

***1. Baskı:* Ocak 2024**

Eser Adı: Ahlak Felsefesinde Tanrı Nerede?
Yazar: Cemre Demirel

Kapak Tasarım: Murat Müftü
Sayfa Tasarım: ademsenel.com

ISBN: 978-605-72397-2-3

Baskı ve Cilt: Asya Basım Yayın Sanayi Tic. Ltd. Şti
15 Temmuz Mah. Gülbahar Cad. No: 62/B
Güneşli - Bağcılar - İSTANBUL
Tel: 0212 693 00 08
Sertifika No: 52508

Genel Dağıtım
İstanbul Yayınevi
Hobyar mah. Cağaloğlu Yokuşu, Evren Han No:17 Kat:1 D:33
FATİH - İSTANBUL
Tel: (0212) 522 22 26 - 0533 630 84 34
www.istanbulyayinevi.net
bilgi@istanbulyayinevi.net

AHLAK FELSEFESİNDE TANRI NEREDE?

CEMRE DEMİREL

İSTANBUL YAYINEVİ

Cemre Demirel, 9 Aralık 1989'da İstanbul'da doğdu. Ortaöğretimini Şehremini Anadolu Lisesi'nde, lisans eğitimini Galatasaray Üniversitesi iktisat bölümünde tamamladı. Yüksek lisans eğitimini Yıldız Teknik Üniversitesi felsefe bölümünde tamamladıktan sonra doktorasını İstanbul Üniversitesi felsefe bölümünde yaptı. Yazarın bunun dışında *Bir Başka Din: Tasavvuf* adında basılı bir kitabı mevcuttur.

Twitter

Youtube

İnstagram

İÇİNDEKİLER

III. BÖLÜM
AHLAKIN BAĞLAYICILIĞI

IV. BÖLÜM
AHLAKIN BAĞLAYICI OLDUĞU
İDDİASINDAKİ AHLAKİ TEORİLER

ÖNSÖZ

Genellikle Descartes'tan başlatılan modern dönemden itibaren ahlak ile Tanrı'nın arası açılmış ve çok sayıda seküler ahlaki teori geliştirilmiştir. Ne var ki Tanrı devreden çıkarıldığında objektif ahlakın ontolojik temeli, ahiret devreden çıkarıldığında ise ahlakın rasyonel temeli (veya bağlayıcılığı) tam anlamıyla tesis edilememektedir. Bilimsel gelişmeler, insanın ve evrenin bir gayesi olmadığını, dolayısıyla insanın sahici bir objektif ahlaka sahip olamayacağını örtük olarak işaret etmektedir. En basitinden Kopernik ile birlikte Dünya'nın evrenin merkezinde olmadığı, Darwin ile insanın kazalar sonucu oluşmuş bir hayvan türü olduğu anlaşılmıştır. Bu tabloda, eğer Tanrı yoksa, insana özel bir yer atfetmek ve insanın objektif ahlaki değerlere ve görevlere sahip olduğunu iddia etmek ancak hoş bir temenni gibi durmaktadır.

Çalışmamın amacı Tanrı'nın varlığını ya da objektif bir ahlakın varlığını ispat etmek değildir. Amacım, objektif bir ahlakın ontolojisinin ve bağlayıcılığının ancak Tanrı ile mümkün olduğunu göstermektir. Yani Tanrı'nın olmadığını ve dolayısıyla objektif bir ahlakın da var olmadığını savunan ahlaki nihilist görüşler de çalışmam tarafından teizm kadar makul bulunmuştur. Ancak karşı olduğum görüş, Tanrı olmadan da insanın objektif ahlaka, değerlere ve görevlere sahip olabileceğini iddia eden seküler etik anlayışlarıdır. Ontoloji konusundaki iddiam, eğer Tanrı yoksa ahlakın objektif bir temele yaslanamayacağı ve sahici bir varlığa sahip olamayacağıdır.

Ahlaki ontolojiden sonra üzerinde durduğum husus ahlakın bağlayıcılığı olmuştur, yani ahlaklı biri olmak için sahip olduğumuz rasyonel gerekçelerin ne olduğu. Bu hususta da ancak ilahi adalet vadeden bir Tanrı varsa ahlakın herkes için

her zaman bağlayıcı olduğunu savundum. Ontolojideki tavrıma paralel olarak, Tanrı'nın var olmadığını ve dolayısıyla ahlakın herkes için her zaman bağlayıcı olmadığını savunan görüşler de çalışmamca makul bulunmuştur. Ancak karşı çıktığım ahlaki teoriler; hem Tanrı'yı devre dışı bırakan hem de ahlakın herkes için her zaman rasyonel gerekçeler temin ettiğini savunan seküler ahlak teorileri olmuştur.

Tanrı'nın varlığının ve yokluğunun getireceği bazı sonuçlar vardır. Amacım, Tanrı'yı devreden çıkardığımızda ve natüralizmi benimsediğimizde, bizi ahlak alanında nelerin beklediğini göstermektir. Emreden ve ilahi adalet vadeden bir Tanrı, objektif ahlakın hem ontolojik temelini hem de rasyonel temelini (bağlayıcılığını) temin edebilmektedir. Hiçbir seküler ahlaki teori, bu iki temeli sağlayabilme başarısını gösterememektedir.

Bu çalışma, "İlahi Buyruk Teorisi Ekseninde Objektif Ahlakın Temeli ve Bağlayıcılığı" isimli doktora tezimin düzenlenerek kitaplaştırılmış hâlidir. Esasen bir doktora tezi olması sebebiyle ahlak felsefesine aşina olmayan bir okuyucu için yer yer anlaması zor olsa da, hem işlediğim terimleri muhakkak defaatle açıklamam ve hem de ilk başta yabancı gelen terimlerin sık sık kullanılmasından ötürü kitabın her sabırlı okuyucu için büyük oranda anlaşılır olduğunu düşünüyorum.

Son olarak, tez danışmanım Prof. Dr. Mehmet Günenç'e hem çalışmamda bana sunduğu özgürlük için hem de yeri geldiğinde ufuk açan eleştirilerini sakınmadığı için büyük teşekkür borçluyum. Tez komitemde bulunan Prof. Dr. Rahim Acar ve metaetik konusundaki derin birikimiyle bana sıkça yardımcı olan Doç. Dr. Necati Murad Omay'a da en içten teşekkürlerimi sunarım. İstanbul Üniversitesi felsefe bölüm başkanı Prof. Dr. Cengiz Çakmak'a da bana vermiş olduğu manevi destekten ve samimiyetinden ötürü büyük teşekkür borçluyum.

Cemre Demirel
İstanbul, 2023

GİRİŞ

Bu çalışmanın konusu olan sorulardan bazıları şunlardır: "Ahlakın temeli nereden gelir?", "Tanrı olmadan da objektif bir ahlaktan söz edebilir miyiz?", "Ahlak, kör bir evrimin sonucunda tesadüfen oluşmuş sosyal bir inşa ise sahici bir gerçekliğe sahip olabilir mi?", "Ahlakın oluşumu, aslında sadece azı dişlerimizin oluşumu gibi doğal süreçlere atıf yaparak açıklanabilecekken biz mi ona derin anlamlar yüklemekteyiz?", "Peki ya ahlak, bir azı dişi değil de, yirmi yaş dişi gibi bir artık organsa ve artık ona ihtiyacımız yoksa? Hatta ya artık bize zarar veriyorsa ve terk edilmeliyse?", "Niçin kendime ahlaki bir görüş benimsemeliyim?", "Niçin ahlaklı olmalıyım?", "İyi olmak için rasyonel gerekçelerim nelerdir?", "İyi bir insan olmak sadece duygusallık mıdır?", "Tanrı yoksa her şey mubah mıdır?".

Bu soruların en az bir tanesini, yaşamış ve yaşamakta olan insanların tamamına yakınının ömürleri boyunca kendilerine en az bir defa sormuş olması kuvvetle muhtemeldir. Wittgenstein, bu gibi metafizik soruların teknik manada anlamsız olduklarını söylese de, tüm metafizik karşıtlığına rağmen bunların hayatın sahici problemleri olduğunu ve bu gibi temel sorulara dokunmadan yapılan felsefenin doğru felsefe olsa bile insanı tatmin etmeyeceğini söyleyerek, bunların insanın en derinindeki can yakıcı sorular olduklarını kabul eder[1]. Bu çalışmada konu alınan soruların soru bile olmadığı, dolayısıyla cevabının da olmadığı hususunda Wittgenstein ile doğal olarak ayrılığa düşsem de, bunların önemli ve can yakan

1 Ludwig Wittgenstein, **Tractatus Logico-Philosophicus**, Trans. D. F. Pears, B. F. McGuinness, London, Routledge & Kegan Paul, 2002, 6.52-6.53.

sorular oldukları noktasında onunla hemfikirim. Ahlakın temelinin ve bağlayıcılığının olup olmadığı ve varsa bunların Tanrı ile ilişkisinin ne olduğu sorunlarının hayat ile doğrudan ilişkili olmasının çalışmamdaki en büyük motivasyon kaynağı olduğunu belirtmekte fayda görüyorum.

Batı felsefe tarihine bakıldığında Orta Çağ'da yalnızca ahlak anlayışının değil, tüm felsefenin Hristiyan teolojisinin boyunduruğu altında olduğu görülmektedir. Bu paradigmanın etkisi altındaki Orta Çağ Batı düşüncesinde ve aynı zamanda altın çağını yaşamakta olan 8-13. yüzyıl İslam felsefesinde ahlak ile din arasında sıkı bir birliktelik vardır. St. Augustinus, Duns Scotus, Ockhamlı William gibi önemli Hristiyan filozoflar ve İslam coğrafyasındaki Eşari ekolü, aralarındaki yorum farklarına rağmen ahlakın dayanağının Tanrı'nın emirleri olduğu noktasında görüş birliği halinde olmuşlardır[2]. İlahi buyruk teorisi denilen bu pozisyonu benimseyen düşünürlere göre bir eylem ancak Tanrı tarafından emredildiyse doğru ve Tanrı tarafından yasaklandıysa yanlış olarak adlandırılabilir[3]. Eğer böyle bir Tanrı yoksa eylemlerimiz ahlaki içerik bakımından boş ve değersizdir. Yani ahlak, Tanrı'nın iradesine ve/veya emirlerine dayanmaktadır. Diğer taraftan Thomas Aquinas ve bir diğer İslam ekolü Mutezile, ilahi buyruk teorisine karşı çıkmışlar ama yine Tanrı'ya dayanan bir doğal yasa anlayışını benimsemişlerdir[4]. Bu anlayışa göre bir şeyin doğru ya da yanlış olması Tanrı'nın onu emretmesinden bağımsızdır. Ancak seküler bir doğal yasa anlayışını benimsemeyen Aquinas ve Mutezile için de insanı ve tüm doğayı yaratan Tanrı, bu doğal yasayı zaten en başta sisteme yerleştirmiştir. Dolayısıyla ahlakı keşfedecek olan insanın aklı olsa bile bu ahlakın

---

2 John E. Hare, "Divine Command," **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. LIII, No: 2, 2012, s. 187, 196 ve Thomas M. Osborne Jr., "Ockham as a Divine-Command Theorist," **Religious Studies**, Vol. XLI, No: 1, 2005, s. 2.

3 William K. Frankena, **Ethics**, New Jersey, Prentice-Hall, 1973, s. 28.

4 Hare, **a.e.**, s. 187, 196.

Tanrı'dan tamamen bir bağımsızlığı söz konusu olmayıp, ahlak hâlen Tanrı ile temellendirilmektedir. Sebepleri ileride açıklanacağı üzere ahlakı Tanrı ile temellendiren teorilerden yalnızca ilahi buyruk teorileri üzerinde durulacaktır.

Batı düşüncesinde modern döneme gelindiğinde, halk arasındaki ahlak anlayışı olmasa da ahlak felsefesi artık Tanrı'dan bağımsızlığını ilan etmeye başlamıştır. Gerek Rönesans'ın getirdiği insan merkezci hümanizm düşüncesi, fakat en çok da insanın evrenin merkezinde olmadığını gösteren Kopernik'in Güneş merkezli evren modeli, tüm felsefe ile birlikte etiğin de Tanrı merkezcilikten kopuşunun ilk adımları olmuştur.

İlk başta Britanya'da Francis Bacon ahlakı bilimsel yöntem ve gelişim ile, Thomas Hobbes ise kişisel çıkar ile temellendirmeye çalışmıştır. Ahlakın dinden bağımsızlığını ilan edişi hususunda en kesin darbe ise kartezyen felsefesiyle Descartes'tan gelmiş, bilimin ve dinin birbirlerinden tamamen ayrı alanlar olduğu artık kabul görmüştür. Dinden bağımsız, nesnel ve sahici temele sahip bir ahlak felsefesi geliştirme çabaları modern dönemden sonra gelen aydınlanma döneminde de devam etmiştir. Aydınlanma filozofları David Hume ve Adam Smith ahlakı duygu ve empati ile, Jeremy Bentham ve John Stuart Mill toplumun faydası ile, Kant pratik akıl ile bir temele oturtmaya çalışmışlardır. Çağdaş dönemde Neo-Aristotelesçilik ve erdem etiği, ahlaki egoizm, altruist (diğerkâm) ahlak, evrimci ahlak; ahlakı doğal temellere oturtmaya çalışırken, sezgicilik ve rasyonalizm akımları da natüralist olmayan fakat yine Tanrı'dan bağımsız temellere sahip Neo-Platoncu ahlak felsefeleri sunmuşlardır.

Fakat Descartes'tan günümüze kadar süren bu modern hareket, patlamaya hazır bir dinamiti de beraberinde taşımıştır. Zira modern dönemde Tanrı merkezcilik yerine getirilen insan merkezci düşünce anlayışını; insanın evrende hiç de merkezi bir yeri olmadığını gösteren Kepler ve Kopernikçi astronomi

anlayışıyla ve insanın özgürlüğünü elinden alan determinist-mekanist fizik anlayışıyla birlikte aynı anda sürdürebilmek güçtür. İnsana özel bir konum atfetmenin bilimsel gelişmeler sebebiyle zorlaştığı bu çelişkili süreç, Newton'un evrendeki determinizmi ve mekanizmi adeta ispatlaması, çok sonraları Freud'un insanın kendisine bile hükmetmekten aciz olduğunu ileri sürmesi ve nihayet Darwin'in insanın tesadüfi mutasyonlarla oluşan, hayvandan farksız sıradan bir organizma olduğunu göstermesiyle birlikte sürdürülmesi adeta imkânsız hale gelmiştir. Tanrı'yı devre dışı bıraktıktan sonra, bahsedilen bilimsel veriler ışığında insanın asli ve aşkın bir değerinin olabileceğini söylemek zordur. Ortada her türlü değerden ve gayeden noksan bir insan tablosu vardır. Dolayısıyla 19. ve 20. yüzyıllarda Nietzsche, Sartre, Camus, Heidegger, Jaspers gibi filozoflarca savunulan varoluşçuluğun yükselişi ve insanın aşkın bir anlamının olmadığı, ilk başta yapılması gerekenin bu anlamsızlığın kabullenilmesi gerektiği düşüncesinin popülerleşmesi hiç de rastgele bir sürecin sonucu değildir.

Varoluşun özden önce geldiğini söyleyen Sartre, bu sözüyle insana verili hiçbir değer ve misyon olmadığını, insanın sadece var olduğunu ve insanın bu özünü kendisinin inşa etmesi gerektiğini dile getirir. Bu değer inşası ise elbette objektif değildir ve birnevi illüzyondur. *Varoluşçuluk Hümanizmdir* adlı manifestosunda Sartre, Tanrı'nın olmamasının arzulanır bir şey olmadığını, zira Tanrı olmadan 'iyi'nin de var olamayacağını şu şekilde açıklar: "Varoluşçular Tanrı'nın artık var olmamasını rahatsız edici bulur … (Tanrısız) Artık hiçbir a priori iyi var olamaz zira onu kavrayabilen sonsuz ve kusursuz bir bilinç kalmamıştır. Sırf insanlar tarafından paylaşılan bir uçakta olduğumuz için; iyinin var olduğu, dürüst olmamız veya yalan söylemememiz gerektiği hiçbir yerde yazılı değildir"[5]. Sartre,

---

5 Jean Paul Sartre, **L'existentialisme est un Humanisme**, Paris, Les Editions Nagel, 1966, s. 35-36.

Dostoyevski'nin "Tanrı yoksa her şey mubahtır" sözünü alıntılayıp onaylayarak, bu sözün varoluşçuluğun başlangıç noktası olduğunu ve Tanrı olmaksızın eylemlerimize rehber ya da mazeret olabilecek hiçbir değerin olamayacağını savunur[6]. Sartre burada Tanrı'nın olmaması durumunda yalnızca ahlakın bir temele sahip olamayacağını söylemekle kalmaz, aynı zamanda ahlakın insanlar üzerinde hiçbir bağlayıcılığının da kalmayacağını kabul eder. Yani ahlakın hem ontolojisi hem de insan üzerindeki bağlayıcılığı Tanrı'ya endekslidir, eğer Tanrı yoksa bu kavramların hepsinin içi boştur.

Öbür taraftan, yine ahlakın ancak Tanrı varsa temellendirilebileceğini ve üzerimizde yükümlülük oluşturabileceğini söyleyen ilahi buyruk teorisi, Tanrı'nın merkeziliğinin gözden düşmeye başladığı modern dönemden 20. yüzyılın son çeyreğine dek yüzlerce yıl süren bir uykuya dalmıştır. Bu uyku, Robert Adams'ın 1973'teki *A Modified Divine Command Theory of Ethical Wrongness* ve 1976'daki *Divine Command Metaethics Modified Again* adlı modifiye edilmiş bir ilahi buyruk teorisini savunduğu ses getiren makaleleri ve Philip Quinn'in 1978'de yayınladığı *Divine Command and Moral Requirements* adlı kitabıyla bozulmuş ve ilahi buyruk teorisi C. Stephen Evans, John Hare, Janine Marie Idziak gibi başka filozoflarca da yeniden geliştirilmiştir[7]. Günümüzde ilahi buyruk teorisi yeniden ahlak felsefesinin hareketli bir konusu haline gelmiştir ve hem modern hem de aydınlanma düşüncesinin miras bıraktığı açmaz düşünülünce bu gelişmenin geç bile gerçekleştiği söylenebilir. İnsanın ve hayatın varoluşunun anlamı bu çalışmanın doğrudan konusu değildir fakat bu anlamsızlık probleminin ahlak ve değer alanında da yeni arayışlara ya da eski fikirlerin yeniden gözden geçirilmesine yol açması son derece

6 **A.e.**, s. 36-37.

7 John Hare, "Religion and Morality", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Ed. Edward N. Zalta, Ağustos 8, 2019, (Çevrimiçi) https://plato.stanford.edu/entries/religion-morality/, 4 Ağustos 2021.

olağandır. Öyle ki varoluşu tümden anlamsız olan, her tür amaçtan ve değerden yoksun olan insanın, cımbızla seçilerek bir tek ahlakının ve iyi-kötü algısının bir anlama, sahici varoluşa sahip olduğunu iddia etmek tamamen keyfi bir tavır olacaktır. Değerleri de kapsayan bir felsefe kolu olan etik, hayatın anlamının olup olmadığı ya da ne olduğu sorularıyla sıkı sıkıya ilişki halindedir. O sebeple ahlakın temellendirilmesi probleminin, hayatın anlamına ilişkin de güçlü imaları vardır.

Bölümün başında sorduğumuz sorular, tüm bu gelişmeler akılda bulundurulduğunda daha da anlam kazanmaktadır. Gelişigüzel süreçlerle işleyen bir evrendeki başıboş insanın, objektif iyinin ve objektif kötünün varlığını temellendirebilmesi mümkün müdür? Peki, iyi ve kötü temellendirilse dahi, niçin ahlaklı olmalıyım? İyi olmak da zengin olmak ya da haz peşinde koşmak gibi sıradan bir hayat amacı değil midir? İyi olmayı diğer amaçlara üstün kılan nedir? İyi olmanın bana zarar verdiği bir senaryoda bile iyi olmak, niçin sorumluluğum olsun?

Esasen tüm bu sorular yalnızca iki soruya indirgenebilir ve bizim de çalışmamızda ele alacağımız iki ana soru şunlar olacaktır: 1- Ahlakın temeli nedir? 2- Ahlakın bağlayıcılığı nereden gelir? Bu iki soruyu sırasıyla şu şekilde genişleterek sormak da mümkündür: 1a- Objektif ahlaki *değerler* ve *görevler* nereden gelir? Eğer objektif değerler ve görevler varsa, bunları belirlemenin *kriteri* (standardı) nedir? Yani iyi ile kötüyü, doğru ile yanlışı hangi standart ile belirleyeceğiz? 2a- Eğer objektif ahlaki değerler ve görevler varsalar bile, bunlara uymam için her zaman rasyonel gerekçem var mıdır? Niçin kötü ama güçlü biri olmayı, iyi ama güçsüz biri olmaya tercih etmeyeyim? Ahlakın benim üzerindeki bu *bağlayıcılığı* nereden gelmektedir?

Eğer objektif ahlaki görevler varsa ve bu görevlere uymak için rasyonel gerekçelerimiz varsa, ancak o zaman bu ahlakın

üzerimizde bir bağlayıcılığının olduğundan söz etmek mümkündür. Yani bu çalışmanın iki ana amacı somut bir örnek üzerinden şu şekilde anlatılabilir: Öncelikle "yardımseverlik iyidir" yargısındaki yardımseverliğin insanların istek ve arzuları dışında objektif bir değere hangi zeminde sahip olabileceği soruşturulacaktır. Ardından da yardımseverlik gerçekten objektif bir değere sahipse bile bunun yardımsever olmamız için bize rasyonel gerekçeler sunup sunmadığı, bizim üzerimizde bir bağlayıcılık kurup kurmadığı soruşturulacaktır. Yani önce 'sadece iyi' (*good, period*), sonrasında ise 'benim için iyi' (*good for*) kavramları incelenecek, hangi ahlaki görüşün bu iki kavramı da temellendirebildiği tespit edilmeye çalışılacaktır. Bir başka deyişle çalışmamızın ilk yarısı teorik aklın, ikincisi yarısı ise pratik aklın alanına girmektedir.

Özetle, dört bölümden oluşan çalışmamın ilk iki bölümünde ahlakın temellendirilmesinin ne anlama geldiği anlatılacak, ardından ilahi buyruk teorisiyle birlikte ahlakı temellendirmeye çalışan metaetik teoriler sunulup, aralarında bir kıyaslama yapılacaktır. Çalışmamın ilk iki bölümü objektif ahlakın ancak hangi koşullarda var olabileceğini, yani ahlakın ontolojisini konu almaktadır.

Çalışmamın son iki bölümünde ise, gerçekten objektif bir ahlak varsa bile, bu ahlakın benim üzerimde bağlayıcı olup olmadığını sorgulayacak ve pratik felsefeye geçiş yapacağız. Zira ahlaki değerler ve görevler var olsalar bile, bu gerçeklik tek başına bana ahlaklı olmam için rasyonel gerekçe sunmamaktadır. Çıkarlarımla çatışması durumunda niçin ahlaklı olanı seçmem gerektiğine dair elimde rasyonel gerekçelerim olmalıdır.

Bu çalışmanın amacı asla hangi ahlaki görüşü veya dini inancı benimseyenlerin daha ahlaklı olduklarını soruşturmak değildir. İlahi buyruk teorisi, teistlerin diğer inanca sahip insanlardan daha ahlaklı olduğuna dair hiçbir ima taşımaz. O

sadece ahlakın dayanağı ve bağlayıcılığı konuları üzerine felsefi ve metaetik bir görüştür. Metaetik ise iyi ve kötü kavramlarımızın dayanağına dair soyut bir sorgulamadır.

Meşhur bir kötü örnek olarak, liberalizmin kurucu babası olarak kabul edilen ve buna bağlı olarak toplumdaki farklı gruplara ve çok sesliliğe hoşgörü gösterilmesi gerektiğini savunan John Locke; Protestanları, Ortodoksları ve Yahudileri hoşgörü gösterilmesi gereken dini gruplar olarak gösterirken, bu listeden Katolikleri ve ateistleri dışlar[8]. Katolikleri Papa tarafından yönetilen ve toplum adına potansiyel tehlike arz eden ajanlar olarak gören Locke, esasen siyasi motivasyonlarla onları hoşgörü listesinin dışında bırakır. Ancak Locke, ahlakın sahici temelinin Tanrı'nın iradesi olduğunu söyleyerek ateistleri böyle bir ahlaki temele sahip olmadıkları için güvenilmez kişiler olarak addeder ve onları da hoşgörü listesinin dışında bırakır[9]. Locke'un dönemin siyasi koşullarının ve belki de kişisel inançlarının etkisiyle dile getirdiği bu görüşleri, hiçbir şekilde ilahi buyruk teorisince ima edilmemektedir. İlahi buyruk teorisi Katoliklik de dahil olmak üzere teizmin (en azından İbrahimi dinlerin), ahlaki bir temele sahip olduğunu, bunun dışında kalan seküler ahlaki teorilerin ise bu temele sahip olmadıklarını iddia eder. Ancak bu, pratikte bir ateistin bir Müslümandan daha ahlaklı olamayacağı anlamına gelmemektedir. Böyle bir yanlış kanaat çok yaygın olduğu için, ilahi buyruk teorisini anlatan çağdaş filozoflar yayınlarında ya da konuşmalarında bu duruma sıklıkla açıklık getirmek zorunda kalmaktadırlar, tıpkı şu an yapıldığı gibi. Özetle ilahi buyruk teorisi "Tanrı'ya inanmayan birisi iyi olamaz" demez ancak "Tanrı yoksa iyilik mümkün değildir" der.

---

8 John Locke, "A Letter Concerning Toleration," **Two Treatises of Government and a Letter Concerning Toleration**, Ed. Ian Shapiro, London, Yale University Press, 2003, s. 249.

9 **A.ei**

Ayrıca ilahi buyruk teorisi, yine öyle ima ettiği zannedilse de Tanrı'nın varlığı hakkında da bir iddiada bulunmaz[10]. O, evrensel ve objektif bir ahlakın ancak emreden Tanrı varsa sahici bir zemine oturtulabileceğini söyler ve bununla uyumlu olarak; Tanrı'nın olmadığını ve dolayısıyla evrensel ve objektif bir ahlakın var olmadığını savunmanın da diğer bir makul seçenek olduğunu söyler. Bu durumda denilebilir ki hem bir ahlaki nihilist olmak hem de ilahi buyruk teorisini kabul etmek mümkündür. Yani, Tanrı'ya inanmayan birisi de objektif bir ahlakın ancak Tanrı ile mümkün olabileceğini onaylayarak ilahi buyruk teorisini destekleyebilir, ancak ne var ki Tanrı olmadığı için objektif ahlakın olmadığını söyleyebilir. İlahi buyruk teorisi, herhangi bir dinin ya da inancın tekelinde olmayan bir metaetik görüştür. Bunun tarihi delili olarak da ilahi buyruk teorisini savunan Hristiyan filozoflardan Scotus ile ona karşı çıkan bir başka Hristiyan filozof Aquinas'ı ve ilahi buyruğu savunan Müslüman ekollerden Eşari ile ona muhalif olan Mutezile arasındaki tartışmaları gösterebilirim.

Ahlak felsefesi genellikle metaetik, normatif etik ve uygulamalı etik şeklinde üç ana dala ayrılır. Bunlardan uygulamalı etik; idam cezası, kürtaj, ötenazi, çevre etiği, cinsel etik gibi insanlar arasında ihtilaflı ve genellikle güncel meseleleri konu alan pratik bir etik dalıdır ve bu çalışmanın dışındadır. Normatif etik ise, neyin iyi neyin kötü olduğunu belirlemekle

10 Objektif ahlaki değerlerin ancak Tanrı'nın emirlerine dayanabileceğini söyleyen ilahi buyruk teorisi ile, objektif ahlaki değerlerin var olduğu kabulünden yola çıkarak Tanrı'nın var olduğunu göstermeye çalışan ahlak argümanı (*moral argument*) birbiriyle karıştırılmamalıdır. Ahlak argümanı Tanrı'nın varlığı lehine sunulan bir argümandır ve çalışmam ile bir ilgisi yoktur. Ahlak argümanı, "Objektif ahlaki değerler ve görevler vardır" öncülü üzerine inşa edilir ve buradan yola çıkarak Tanrı'nın varlığını göstermeye çalışır. İlahi buyruk teorisi ise, ahlak argümanının aksine, "objektif ahlaki değerler ve görevler vardır" öncülünü ön kabul olarak almaz fakat bunun ancak Tanrı'nın varlığı ve emirleri ile mümkün olabileceğini söyler. Yani ilahi buyruk teorisi ne Tanrı'nın ne de objektif ahlakın varlığı üzerinde bir söz söyler. O ancak, objektif ahlakın varlığının emir veren bir Tanrı'nın varlığına endeksli olduğunu söyler. Yani ilahi buyruk teorisi bize mümkünatları sunar.

uğraşan ve yargı bildiren "-meli, -malı" cümlelerini gerekçelendirmeye çalışan etik dalıdır[11]. Örneğin "Cömertlik iyidir", "Çocuklara işkence etmek yanlıştır", "Yalan söylememelisin" gibi ahlaki yargılar normatiftirler. Daha da açmak gerekirse normatif etik, insanların eylemlerini, yargılarını ve nasıl yaşamaları gerektiğini belirlemeye -ve tabi bunları gerekçelendirmeye- çalışan ahlak felsefesi dalıdır[12]. Normatif etik, "Ahlaki erdemler nelerdir?", "Nasıl erdemli olabilirim?" gibi daha somut olan "birinci düzen" sorularla ilgilenirken, ahlaka kuşbakışı bakan metaetik daha da temeldeki "Erdem nedir?", "Niçin erdemli olmalıyım?" gibi daha soyut olan "ikinci düzen" sorularla ilgilenir[13]. Michael Smith'in ifadesiyle metaetik "Yolda bulduğum cüzdanı geri vermeli miyim?" gibi normatif sorularla ilgilenmez ancak bu sorular hakkındaki sorularla ilgilenir[14]. Normatifliğin de gerisinde yatan sebeplerle uğraşan metaetik, normatif etik gibi insanlara direkt olarak nasıl yaşamaları gerektiğini ya da neyin iyi neyin kötü olduğunu söylemekle ilgilenmez, bunun yerine normatifliğin mümkün olup olmadığını, iyinin olup olmadığını, eğer varsa meşru zemininin ne olduğunu sorgular. Dolayısıyla bu çalışmanın da kapsamının metaetik olduğunu belirtmek gerekir.

20. yüzyılda George Edward Moore ile analitik ahlak felsefesinin ana kolu haline gelen metaetiğin yükselişiyle birlikte normatif etik gözden düşmeye başlamıştır. Fakat metaetik ile normatif etik arasındaki çizgi her zaman keskin olmak durumunda değildir[15]. Öyle ki, normatif ahlak felsefelerinin

11 David Copp, "Introduction: Metaethics and Normative Ethics," **The Oxford Handbook of Ethical Theory**, Ed. David Copp, New York, Oxford University Press, 2006, s. 4-5.

12 Levis Vaughn, **Doing Ethics**, New York, W. W. Norton & Company, 2016, s. 5.

13 Copp, **Introduction: Metaethics and Normative Ethics**, s. 4-5.

14 Michael Smith, **The Moral Problem**, Massachusetts, Blackwell Publishing, 2004, s. 2.

15 Mark Schroeder, "Normative Ethics and Metaethics," **The Routledge Handbook of Metaethics**, Ed. Tristram McPherson, David Plunkett, New York, Routledge, 2018, s. 675.

de arka planda bir metaetik görüşe yaslandıklarını söylemek mümkündür. Normatif ahlak felsefeleri genellikle erdem etiği, sonuççuluk ve deontoloji şeklinde üçe ayılır. Sırasıyla bu üç kolun temsilcilerinden Aristoteles, J. S. Mill ve Immanuel Kant sundukları normatif ahlak felsefelerini aynı zamanda gerekçelendirmeye de çalışmışlar ve ilerleyen bölümlerde daha detaylı bir şekilde gösterileceği üzere iyinin-kötünün temelinin nereden geldiği, ahlakın bağlayıcı olup olmadığı gibi sorulara cevaplar sunmuşlardır. Ciddi bir normatif ahlak kuramının, metaetik bir zemine yaslanmadan geliştirilmesi pek mümkün değildir. Zira bize emir veren bir ahlak felsefesinin sunduğu ahlaki yargı ve değerleri kabul etmeden önce onun meşru bir temele yaslanıp yaslanmadığını bilmek isteriz[16]. Bir başka deyişle iyinin ne olduğunu ve nereden geldiğini söylemeden insanlara iyilik yapmalarını emretmek akıl dışıdır[17].

Normatif etik ve metaetik arasındaki ilişkiyi Mark Schroeder, bilim ve bilim felsefesi arasındaki ilişkiye benzetir[18]. Bilim felsefecisinin bilimsel yargılarda bulunmaması ancak bilimin sunduğu verileri anlamlandırmaya çalışması ve bilimin metodunu incelemesi gibi, metaetik de normatif yargılarda bulunmaz ancak bu yargıların anlamını ve nereden geldiklerini inceler. Benzer şekilde Andrew Fisher da bu iki alan arasındaki ilişkiyi hakem ve futbol yorumcusunun durumlarına benzetir[19]. Hakem, oyunun kurallarını futbolculara izah edip maçı idare ederken, futbol yorumcusu bu gibi işlere kalkışmayıp sadece maçın kendisinde neler olup bittiğini anlamaya ve yorumlamaya çalışır. Metaetiğin yaptığı da budur, normatif bir ahlak felsefesi "X iyidir" yargısında bulunurken, meta-

16 Frankena, **Ethics**, s. 96.

17 Thomas Hurka, "Value Theory", **The Oxford Handbook of Ethical Theory**, Ed. David Copp, New York, Oxford University Press, 2006, s. 357.

18 Mark Schroeder, "Normative Ethics and Metaethics," **Routledge Handbook of Metaethics**, Ed. Tristram McPherson ve David Plunkett, New York, Routledge, 2018, s. 674.

19 **A.e.**

etik en başta sorulması gereken "İyi nedir?", "İyi var mıdır?", "Eğer iyi varsa dayandığı temel nedir?" gibi soyut ve daha temel sorularla muhatap olur.

Bu bilgiler ışığında, bu çalışmanın ilk iki bölümünün girdiği alanın metaetiğin de bir alt dalı olan ahlak ontolojisi olduğunu söylemek gerekir. Zira ilk iki bölümde ahlakın ancak hangi durumda sahici bir varlığa sahip olabileceğini sorgulayacağız. Ahlak ontolojisi, ahlaki gerçeklerin ya da niteliklerin var olup olmadığını, varsalar neye benzediklerini ya da başka bir niteliğe (ör: doğal nitelikler) indirgenip indirgenemeyeceklerini konu alan etik dalıdır[20]. Ahlaki gerçeklerin[21] ve objektif ahlakın var olduğunu iddia eden ontolojik metaetik görüşleri ise dörde ayırabiliriz: Ahlaki gerçeklerin Tanrı'dan geldiğini ve teolojinin kapsamında olduğunu iddia eden görüşler (ilahi buyruk teorisi), ahlaki gerçeklerin doğal dünyanın bir parçası olduğunu, doğal niteliklere indirgenebileceğini ve dolayısıyla bilimin kapsamında olduğunu iddia eden görüşler (ahlaki natüralizm), ahlaki gerçeklerin ne teolojik ne de doğal olduklarını ancak hiçbir kategoriye dahil olmayan kendinden menkul

20 Alexander Miller, **An Introduction to Contemporary Metaethics**, Cambridge, Polity Press, 2003, s. 2.

21 Ahlaki gerçekler, ahlaki yargılarımızı doğru ya da yanlış hale getiren gerçeklerdir. "Mars'ta zeki yaşam yoktur" önermesinin doğruluğu nasıl ki bizim düşünce ve hislerimizden bağımsız olarak Mars'ta sahiden zeki bir yaşamın olup olmamasına endeksliyse, "Hayvanlara işkence etmek yanlıştır" önermesinin doğruluğu da yine düşünce ve hislerimizden bağımsız olarak hayvanlara işkence etmenin yanlış olup olmadığı gerçeğine dayanmalıdır. Yani "Hayvanlara işkence etmek yanlıştır" önermesi objektif bir ahlaki gerçeklikse, yanlışlık denilen nitelik, hayvanlara işkence etme eylemine içkin bir özellik olmalıdır. Mars'ta zeki yaşamın olmaması doğal bir gerçekken, hayvanlara işkence etmenin yanlış olması ahlaki bir gerçektir. Eğer bizden bağımsız ahlaki gerçekler yoksa bu durumda ahlaki önermelerimiz/yargılarımız anlamsız olacaklardır. Örneğin gayrıbilişselci teoriler ve ahlaki nihilizmin bir türü olan hata teorisi, bu tür ahlaki gerçeklerin var olmadığını, dolayısıyla "Hayvanlara işkence etmek yanlıştır" yargısının da herhangi bir ahlaki değere ya da doğruluğa sahip olmadığını iddia eder. Batı felsefesine ait İngilizce metinlerde "*moral fact*" olarak geçen bu kavram, Türkçe'de "ahlaki olgu" şeklinde de kullanılmaktadır. Fakat konuyu anlam kaybı yaşanmaksızın daha anlaşılır hâle getirdiğini düşündüğümden ötürü çalışma boyunca "ahlaki gerçek" ifadesini kullanmayı uygun buldum.

şeyler olduklarını iddia eden görüşler (ahlaki nonnatüralizm) ve ahlakın bir insan icadı olduğunu ama yine de objektif olduğunu iddia eden görüşler (inşacılık).

Çalışmanın ilk iki bölümünde izlenecek olan yöntem bu dört görüşü kendi aralarında kıyaslamak ve hangisinin objektif ahlakın temeline dair başarılı bir izah sunduğunu tespit etmek olacaktır. Dikkat edilmesi gereken husus şudur ki, çalışmanın peşinde olduğu sorun objektif ahlakın var olup olmadığı değildir. Amacımız, objektif ahlakın ancak hangi koşullarda mümkün olabileceğini ve meşru bir zemine yaslanabileceğini göstermektir. Zira daha önce de denildiği gibi ilahi buyruk teorisi objektif ahlakın ya da Tanrı'nın varlığı hakkında bir söz söylememekte, yalnızca mümkün ihtimalleri göstermektedir. Bir analoji üzerinden anlatmak gerekirse "Ali çalışkandır ve bundan dolayı başarılıdır" önermesindeki Ali'nin gerçekten başarılı biri olup olmadığıyla ilgilenilmeyecek ancak Ali gerçekten başarılı bir insan *ise* bunun temel sebebinin çalışkanlığı olup olmadığı, çalışkanlığın başarıyı izah edip etmediği soruşturulacaktır. Yani ilk iki bölümde objektif ahlakın ya da Tanrı'nın varlığı hakkında bir söz söylenmeyecektir, ancak objektif ahlakın yalnızca Tanrı ile *mümkün olabileceği* gösterilecektir.

Dört bölümden oluşan çalışmamın son iki bölümünde ise ahlaki ontolojiden uzaklaşacak ve pratik felsefeye yöneleceğim. Üçüncü ve dördüncü bölümlerde üzerinde duracağımız soru, eğer objektif bir ahlak varsa bile bunun insan üzerinde nasıl bağlayıcı olabileceğidir. Yani "iyi" ya da "doğru" sahici bir varlığa sahip olsa bile, bu bana iyi bir insan olmam ve ahlaken doğru eylemlerde bulunmam için otomatikman gerekçe verebilir mi? Yoksa ahlaklı olmak için, ahlakla ilgili olmayan (*non-moral*) gerekçelere mi ihtiyacım vardır? Öyleyse bu ahlakla ilgili olmayan gerekçelerim nelerdir?

Çalışmanın son iki bölümünde ele alacağımız ahlakın bağlayıcılığı problemine ahlakın rasyonel temeli demeyi de uygun

görüyorum. Zira insan ahlaklı olmak için rasyonel gerekçelere muhtaçtır. Öyle ki “Niçin ahlaklı olmalıyım?” sorusuna cevap sunamayan bir ahlaki teori, ontolojiyi sağlasa bile yetersiz kalacaktır. Ahlaki ontoloji ile yetinmeyip ahlakın bağlayıcılığını da soruşturma sebebim, tek başına ahlaki ontolojinin anlamsız olmasıdır. Zira söz konusu ahlak sadece öylesine var olmamalı, ayrıca bana ahlaklı olmak için makul gerekçeler de sunmalıdır. Objektif ahlak ancak o zaman insan hayatına nüfuz edebilir ve anlamlı hâle gelebilir. Tüm iddiam ise, ahlakın ontolojik temeline de rasyonel temeline de ancak Tanrı varsa sahip olabileceğimizdir.

I. BÖLÜM

AHLAKIN ONTOLOJİK TEMELİ

"Ahlak anlayışlarının hiçbiri birbirinden daha doğru ya da daha iyi olmasaydı, medeni bir ahlakı vahşi bir ahlaka ya da Hristiyan ahlakını Nazi ahlakına tercih etmenin hiçbir manası olmazdı."

– C. S. Lewis, yazar, filozof.

"Sonra tüm ahlaki yargıların 'değer yargıları' olduğunu öğrendim. Tüm değer yargıları subjektifti ve hiçbirinin doğru ya da yanlış olduğu ispatlanamazdı. (...) Kısacası, sevgili güzel hanımefendi, jambon yemekten alacağım haz ile size tecavüz edip sizi öldürmekten alacağım haz arasında bir mukayese yapılamaz. Bu, samimi ve özgür benliğimin yaptığı vicdanlı sorgulama sonucunda, eğitimimin beni ulaştırdığı dürüst sonuçtur."

– Ted Bundy, seri katil.

1.1 | Ahlaki Değerler

İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'ndeki "Bütün insanlar saygınlık ve haklar bakımından eşit doğarlar. İnsanlar akıl ve vicdan ile donatılmışlardır ve birbirlerine karşı kardeşlik ruhu ile hareket etmelidirler" maddesi insanın doğuştan gelen saygınlığını tanır ve tüm insanların birbirlerine bu bilinçle davranmasını emreder[22]. Yani bu madde hem insanın içsel *değerini* tanır hem de tanımış olduğu bu değeri baz alarak ahlaki bir *görev* tayin eder. Beyannamenin tasarlanmasına katkıda bulunan filozof Jacques Maritain yazım aşamasındaki felsefi tartışmalarla ilgili şunları söylemiştir: "'Niçin' sorusu sorulmadığı sürece bu haklar üzerinde uzlaşma içindeyiz. Ancak 'Niçin' sorusuyla birlikte tartışma da başlıyor."[23]

---

22 Paul Copan, "God, Naturalism, and the Foundations of Morality," **The Future of Atheism: Alister McGrath and Daniel Dennett in Dialogue**, Ed. Robert B. Stewart, Minneapolis, Fortress Press, 2008, s. 141.

23 **A.e.**

Yukarıdaki olayı aktaran filozof Paul Copan, insanın saygınlık gibi bir değere ve haklara sahip olduğu iddiasının, İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nde hiçbir dayanağa veya temele sahip olmadığını öne sürer[24]. İnsanların büyük çoğunluğu, sözü geçen madde üzerinde hemfikir olacaktır fakat buradaki esas sorun ilgili maddedeki değerlerin istenen, arzu edilen değerler olmasından çok nereden geldikleri ve objektif olup olmadıklarıdır. Zira bu madde tüm insanların belli başlı ortak değerlere sahip olduğunu belirterek objektif değerlerin varlığını kabul etmektedir, oysa objektif değerlerin varlığı temellendirilmeye muhtaç bir konudur. Ayrıca madde, bu objektif değerler üzerinden "Birbirinize kardeşçe davranın!" şeklinde bir ahlaki görev tayin etmektedir, bu tür objektif görevlerin varlığı da temellendirilmeye muhtaçtır.

Benzer sorun, bir kısmı giriş bölümünde zikredilen Aydınlanma düşüncesi etkisindeki seküler etik anlayışları için de geçerlidir[25]. Dönemin düşünürleri din savaşlarının ve din adına yapılanların etkisiyle, motivasyonu gayet anlaşılır bir şekilde, dinden tamamen bağımsız olan ve başta akıl olmak üzere sadece insanın doğuştan yetilerine dayanan ahlak anlayışları benimsemişlerdir[26]. Bunun izleri, İnsan Hakları Evrensel Beyannamesine benzer şekilde Amerikan ve Fransız Devrimlerindeki insanın devredilemez haklara sahip olduğunu ve özgür doğduğunu belirten sözleşmelerde de görülmektedir[27]. Fakat tüm insanların özgür ve eşit doğdukları iddialarını doğadan çıkarsamamız mümkün değildir. Bu felsefi bir önk abuldür ve temellendirilmeye muhtaçtır[28]. Elbette bu ön kabuller Aydınlanma düşüncesinin bir başka ön kabulüne, yani ahlakın temelinin akıl olmasına dayanmaktadır.

24 **A.e.**, s. 141-142.

25 Robert Gascoigne, "God and Objective Moral Values," **Religious Studies**, 21, Aralık 1985, s. 542.

26 **A.e.**

27 **A.e.**

28 **A.e.**

İnsanların özgür doğdukları, doğuştan bir saygınlığa sahip oldukları, adil muameleyi hak ettikleri her ne kadar doğruluğunu *hissettiğimiz* ya da *istediğimiz* değer yargıları da olsalar, bu değer yargılarının objektif bir gerçekliğe sahip olup olmadıkları ya da ancak hangi temele yaslandıklarında objektif olabilecekleri tartışmalıdır. Hissettiğimiz ya da istediğimiz bir şeyin, objektif gerçeklik ile uyuşması gayet mümkündür ancak bu bir zorunluluk değildir. Bir şeyin sadece öyle olduğunu hissetmek ya da öyle olmasını istemek, onu objektif bir gerçek ya da doğru haline getirmeyecektir.

Değerlerin alt kümesi olan ahlaki değerlere *iyi* ve *kötü* örnek gösterilebilir. Örneğin adaletin ahlaki değerini ifade etmek için "iyilik" niteliğini ona atfeder ve "Adalet iyidir" yargısında bulunuruz. Ahlaki değerlerden farklı olan ahlaki görevler ise *zorunlu, doğru, yanlış, izin verilebilir* gibi deontik kavramlar ile nitelenir[29]. Örneğin adalet bir değerdir ve iyidir, buna mukabil olarak adil davranmak bir eylemdir ve iyi olabildiği gibi doğru ya da zorunlu olabilmektedir. Eylemler sadece değer yüklü olmayıp, aynı zamanda bir göreve uygunluğu da belirten deontik niteliklere sahip olabilmektedirler. Değer teorisi (aksiyoloji) ve doğruluk teorisi ayrımı buradan gelmektedir[30]. Bir ahlaki değer olan iyilik; kişilere, karakter özelliklerine, durumlara ve eylemlere atfedilebilir. Bir ahlaki görevi ifade eden ahlaki zorunluluk, doğruluk, yanlışlık, izin verilebilirlik gibi kavramlar ise ancak ve ancak eylemlere atfedilebilir. Ahlak ise bir bütün olarak hem iyi ve kötüye hem de doğru ve yanlışa dair inançlardır[31]. *Yani ahlak hem değerleri hem de*

---

29 Burada sözü edilen iyi, kötü, doğru ve yanlış "ince kavramlar" olarak bilinirken; bu temel kavramlara dair imalar barındıran erdemli, cesur, pinti, güvenilmez gibi niteliklere "kalın kavramlar" denir. Çalışmamızın başlıca konusunu ince kavramlar oluşturmaktadır. Yani iyinin ve doğrunun neye göre temellendirilebileceğini bulabilirsek, diğer tüm kalın kavramların da temellendirilebileceği varsayılmaktadır. Aksi takdirde, iyinin ve doğrunun bir temeli yoksa, erdemlilik ve erdemli olmak da iyilik ve doğruluk bakımından içeriksiz kalacaktır.

30 Hurka, **Value Theory**, s. 357.

31 Vaughn, **Doing Ethics**, s. 5.

görevleri kapsar. Onun yapıtaşları değerler ve görevlerdir. Bu başlıkta öncelikle sadece değerlerden bahsedilecektir. Görevler ve görevlerin değerlerle olan ilişkisi ise hemen bir sonraki başlık altında incelenecektir. Ardından ahlaki değer ve görevlerin bütünü olarak ahlakın ontolojik temelinden kastın ne olduğu izah edilecektir.

İlahi buyruk teorisinin temel iddiası olan "Bir eylem ancak Tanrı tarafından emredilmişse doğru, Tanrı tarafından yasaklanmışsa yanlış olabilir" önermesi her ne kadar eylemleri ve dolayısıyla ahlaki görevleri hedef alıyorsa da, bu görevlerin temelindeki ahlaki değerlere dair de güçlü imalar barındırmaktadır. Zira "İnsan öldürmek yanlıştır" önermesi, zımnen "İnsan hayatı değere sahiptir" önermesini de içinde barındırır ya da en azından bunu ima eder. Objektif değerlerin, ahlakın temellendirilmesi açısından önemi buradan gelmektedir. Zira iyinin ne anlama geldiğini ve hangi temele dayandığını söylemeden, iyi olanı yapmayı öğütlemek de anlamsız olacaktır. Bu doğrultuda, ahlaki değerlere geçmeden önce *genel olarak değerler* ile ilgili iki ana ayrım üzerinde durmak yerinde olacaktır. Bunlar sırasıyla objektif-subjektif değer ayrımı ve içsel-araçsal değer ayrımıdır.

Değer felsefesinin veya diğer adıyla aksiyolojinin incelediği çoğu terimin tanımları hususunda filozoflar arasında kesin bir görüş birliğine denk gelmek zordur. Aksiyolojinin henüz en temel kavramı olan değerin tanımı da bu ihtilafa dahildir. Buna ek olarak değer, kullanım alanı oldukça geniş bir kavramdır ve dolayısıyla değerleri sınıflandırmanın ahlaki, estetik, kültürel ya da doğal değer gibi pek çok yolu vardır[32]. Üstelik sadece felsefenin değil; psikoloji, eğitim, ekonomi gibi daha birçok disiplinin de kendine has değer tanımları vardır[33]. Tüm bun-

---

32 Toni Rønnow-Rasmussen, **Personal Value**, New York, Oxford University Press, 2011, s. 2.

33 Hasan Yücel Başdemir, **Liberalizmin Ahlâki Temelleri** (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi, 2007, s. 23.

lar herkesçe kabul gören genel bir değer tanımı yapmayı güçleştirmektedir. Yine de değerin mümkün mertebe kapsayıcı bir tanımını yapmak gerekirse değer; neyin iyi neyin kötü olduğuna ve hayatta nelerin önemli olduğuna dair inançlardır.

Her insanın üzerinde düşünülmüş yahut düşünülmemiş olması fark etmeksizin, peşinden koşmaya veya kazanmaya, eğer sahipse muhafaza etmeye layık gördüğü değerleri vardır. Başarı, sağlık, adalet, bilgi, güzellik, gelişim, dostluk bu değerlere örnek gösterilebilir. Bunlar gibi objektif olmaya aday olan ve yeri geldiğinde tüm insanlara öğütlendiğine şahit olduğumuz değerlerin yanısıra kişisel olan değerlere de sahibizdir. Örneğin her akla geldiğinde güldüren komik bir anı da kişi için değer ifade eder. Hatta sıradan bir gazoz kapağı çoğu kişi için pek bir değer arz etmemesine rağmen, onu uzun süredir arayan bir koleksiyoncu için büyük değer ifade edebilir. Hangi mesleğin peşinden koşmaya değer olduğunu, yorucu bir işte çalışıp çok para kazanmanın mı yoksa sakin fakat orta karar maddi getirisi olan bir işte çalışmanın mı daha tercih edilebilir olduğunu, kişi kendi değerlerini göz önünde bulundurarak belirler. Yani değerler, insan için bir yaşam kılavuzu rolü görürler.

Sadece neyin değerli olduğunu belirlemek de yeterli olmayabilir, kişi ayrıca kendisi için önem arz eden iki değerden birini seçmek durumunda da kalabilir ve bu durumda kafasındaki değerler hiyerarşisine başvurur. Örneğin güçlü ya da adil olmak arasında ikilemde kalan bir yöneticinin karar verme aşamasında güce mi yoksa adalete mi daha fazla değer atfettiğine bağlı olarak kararı şekillenir. Elbette bu, daima daha değerli olanın peşinden gideceğinin garantörü değildir, kişi adalete daha fazla değer vermesine rağmen hâlâ gücü seçebilir, bu onun iradesiyle ve motivasyonunun şiddetiyle alakalıdır[34].

34 Louis P. Pojman, James Fieser, **Ethics: Discovering Right and Wrong,** Seventh Edition, Boston, Wadsworth, Cengage Learning, 2012, s. 56

Bir mesleğin kişi için ifade ettiği değer, ahlaki bir değer olmayıp kişisel bir seçim veya yönelimdir. Ancak son örnekteki adalet, ahlaki bir değerdir ve tartışmalı olan husus ise adalet gibi ahlaki değerlerin objektif olup olmadıklarıdır. Adalet sadece insanların ona değer atfetmesinden dolayı iyiyse subjektif; eğer insanların arzu ve isteklerinden bağımsız bir şekilde iyiyse objektif bir ahlaki değerdir.

Değerlerin objektifliği genel kabule göre, değerlerin en azından bir kısmının her tür insani düşünce, haz ve arzudan bağımsız oldukları anlamına gelir. Bunun tersi olarak tüm değerlerin, insanın çeşitli isteklerinin ya da hislerinin sonucu olarak insan tarafından yaratıldığını iddia etmek ise subjektif değer görüşüdür. Yani adalet objektif bir değerse, adalete bu yüzden değer veririz fakat adalet subjektif bir değerse, biz ona değer verdiğimiz için değer haline gelmiştir.

Bazı değerler haz verebilir, bazıları arzulanabilir, fakat haz ve arzu, değerlerin objektifliğinin kriteri değildir. Daha doğru bir ifade ile objektif değerin *yapıcısı* bunlar değildir. Aksi şekilde, bir değer insanlar tarafından nefret edilebilir, tasvip edilmeyebilir ya da bilinmeyebilir fakat objektif değer teorisine göre o yine de objektif bir değerdir[35]. Herhangi bir şey eğer objektif değere sahipse, insanların her tür olumlu ya da olumsuz tavrından bağımsızca değere sahiptir. Onu takdir edememek, insanların kaybıdır.

Her ne kadar -ileride işleneceği üzere- bazı inşacı görüşler objektiflik iddiasında bulunsalar da genel kabul objektif değerlerin *inşa edilebilir* değil, sadece *keşfedilebilir* oldukları yönündedir. Zira bir değer, gözlemcinin psikolojik tepkilerine, mizacına, tercihlerine bağlıysa ve dolayısıyla özne/süje tarafından yaratılmışsa öznel/subjektif hâle gelir[36]. Bu çalışmada

35 Andrew Collier, **In Defense of Objectivity and Other Essays**, London, Routledge, 2013, s. 134-135.

36 Michael Huemer, **Ethical Intuitionism**, New York, Palgrave Macmillan, 2005, s. 2.

peşinde olduğumuz husus, keşfedilebilir olma özelliğine sahip objektif ahlaki değerler ve bu tür değerlerin ancak hangi koşulda objektif olabilecekleridir.

Aksiyolojinin bir diğer temel kavramı da zaman zaman objektif değerle aynı manada kullanılan içsel (*intrinsic*) değerdir. İçsel değer geleneksel anlamıyla "kendinde iyi olan" veya "sadece iyi olan" değerdir[37]. Bu içsel değer tanımı, iyi olan şeyin iyi olma değerini sırf kendi özellikleri hatrına taşıdığı anlamına gelir. Yani kendinde iyi veya sadece iyi manasındaki içsel değer, değerini diğer şeylerle olan ilişkilerinden almaz, o yalnızca iyidir ve iyi olduğu için arzulanır[38]. Ancak iyi olma özelliğini arzulandığı için almaz, aksine iyi olduğu için arzulanır. Örneğin adaleti ele alalım. Adalet, iyi olma özelliğini, yol açtığı güzel sonuçlardan veya insanların onu bir amaç edinmesinden alıyorsa onun bir kendinde iyi olduğunu söyleyemeyiz, zira bu durumda adaletin değeri ilişkisel hâle gelir. Ancak adalet, sırf kendi hatrına değerli ise, ancak o zaman kendinde iyi veya sadece iyi manasında içsel değere sahip olabilir[39].

Kabul gören bir başka içsel değer tanımı ise Aristoteles'in mutluluk (*eudaimonia*) için kullandığı "başka bir şey için değil, sırf kendisi için istenen" ve "kendinde amaç olan" ifadeleridir[40]. Bir şeyin "kendinde iyi" olması ile "kendisi için istenmesi" her ne kadar literatürde sıklıkla aynı manada kullanılıyor olsalar da, bu iki içsel değer tanımı arasında esasen güçlü farklar vardır[41]. Bir şeyin "kendinde iyi" manasında içsel değere sahip olması, o şeyin her türlü ilişkiden bağım-

---

37 Toni Rønnow-Rasmussen, Michael J. Zimmerman, "Introduction," **Recent Work on Intrinsic Value**, Ed. Toni Rønnow-Rasmussen ve Michael J. Zimmerman, Dordrecht, Springer, 2005, s. Xiii-xxxv.

38 Richard Kraut, "What is Intrinsic Goodness?", Classical Philology, Vol. 105, No. 4, 2010, s. 450.

39 **A.e.**

40 Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, 1097, 1097b.

41 M. Bernstein, "Intrinsic Value," **Philosophical Studies** 102 (3), 2000, s. 332.

sız olarak sırf kendi içsel özellikleri hatrına bir değere sahip olmasıdır demiştik. Oysa “kendisi için istenen” manasındaki içsel değer tanımı, insan faktörünü ciddi şekilde devreye sokar ve içsel değeri insanın arzu ve amaçlarıyla ilişkisel hâle getirir. Ahlaki ontolojiyi konu aldığımız bu bölümde peşine düşeceğimiz değer, kendisi için istenen veya amaç edinilen değil, kendinde iyi (veya sadece iyi) olan değer olacaktır. Zira kendisi için istenen veya kendinde amaç olan değer türü, insanın söz konusu değere karşı olumsal tavırlarına bağlıdır ve objektif bir değere vücut veremez. Kendisi için istenen değer, insanın amaçları sayesinde değerli olabilirken; bizim arayacağımız kendinde değer insanın amaçlarından bağımsız şekilde iyidir, yeryüzündeki hiç kimse onu arzulamasa bile.

İçsel değer, birçok filozof tarafından objektif ahlakın temelinin ve kriterinin ne olduğu sorununa cevap sunma maksadıyla kullanılmıştır. Örneğin Jeremy Bentham ve John Stuart Mill’in faydacılık felsefesinde haz bir içsel değerdir, sırf kendisi için istenir ve dolayısıyla en yüksek hazza yol açan eylem objektif bir şekilde ahlaken doğrudur. George Edward Moore ise doğrudan ‘iyi’yi içsel bir değer olarak alır ve iyiyi analiz edilemez son durak noktası olarak tayin eder. Bu sayede Moore “İyi, iyidir” diyerek daha öte bir temelin mümkün olmadığını, iyinin kendisinden başka bir temellendirme arayışının gereksiz olduğunu iddia ederek ahlaki değerlerin temellendirilmesi problemine ortada bir problem olmadığını öne sürerek bir çözüm sunmaya çalışır.

İçsel değer, aksiyolojide ve ahlak felsefesinde geniş yeri olmasına rağmen tanımı, kapsamı ve hatta varlığı tartışmalı bir kavramdır. Bunun temel sebeplerinden birisi, değinildiği gibi içsel değerin filozoflarca farklı anlamlarda kullanılması ve tanımı hakkında bariz bir görüş birliğinin bulunmamasıdır. John O’Neill’a göre içsel değer en az üç farklı manada kullanılmaktadır: Birincisi, araçsal-olmayan değerin eş anlamlısı

olarak. Yani içsel değer, kendinde amaçtır ve diğer tüm değerler onun için bir araçtır. Bunun, Aristoteles'in mutluluk tanımına uygun olduğunu söylemek mümkündür. İkincisi, bir objenin sahip olduğu içsel nitelikler uğruna, ilişkisel olmayan bir şekilde kendinde sahip olduğu değerdir. Bu görüş az evvel bahsedilen George Edward Moore'un içsel değer anlayışıdır. Üçüncüsü ise içsel değerin objektif değerle eş anlamlı şekilde kullanımıdır. Bu anlayışa göre içsel değer, bir değerlendirenden bağımsız olan değer olmaktan ibarettir[42].

Geleneksel felsefedeki bu haddinden fazla kapsayıcı ve muallak olan içsel değer anlayışı çağdaş dönem düşünürü Christine Korsgaard tarafından eleştirilmiş ve bir netliğe kavuşturulmak istenmiştir[43]. Korsgaard'a göre *kendisi için değer verilen* şey manasındaki içsel değer tanımı hatalıdır, zira içsel değer, değer veren birinden bağımsız olarak *kendinde değerli olan* anlamına gelmelidir[44]. Yani içsel iyi olan şey, bizzat iyinin kaynağıdır ve kendi içinde sahip olduğu bu iyi, bizim ne maksatla veya hangi yolla ona değer verdiğimizden bağımsızdır[45]. Örneğin mutluluğa kendisi için değer vermek onu içsel değil, *nihai değer (final value)* yapacaktır. Yani mutluluğu Aristoteles'in ifadesiyle "kendisi için istenen" ya da "kendinde amaç olan" şeklinde nitelediğimiz takdirde mutluluk, Korsgaard'ın terminolojisinde içsel değil nihai değer haline gelecektir, zira "kendisi için istenen" tanımında mutluluğun kendi içindeki değerden değil, amaç edinilmeye layık olmasından dolayı sahip olduğu değerden bahsedilmektedir.

---

42 John O'neill, "The Varieties of Intrinsic Value," **The Monist**, 75 (2), 1992, s. 119-120.

43 Christine M. Korsgaard, "Two Distinctions in Goodness," **The Philosophical Review**, Vol. 92, No. 2, Nisan 1983, s. 169-195 ve Wlodek Rabinowicz, Toni Rønnow-Rasmussen, "A Distinction in Value: Intrinsic and For Its Own Sake," **Proceedings of the Aristotelian Society** 100, 1999, s. 34-51.

44 Korsgaard, **Two Distinctions in Goodness**, s. 170.

45 **A.e.**

Mutluluk, felsefe tarihindeki en büyük içsel değer adaylarından biri olagelmiştir. Zira mutluluğun başka bir şey uğruna değil, sırf kendisi için arzulandığı ve her şeyden bağımsız şekilde kendisinde değer sahibi olduğu düşünülür. Yani mutluluk, her iki içsel değer tanımını da karşılamak için güçlü adaylardan biri olarak görülmüştür. Kendinde değer manasında içsel değerlerin varlığını savunan biri için "Bir şey iyi olduğu için mi arzulanır yoksa arzulandığı için mi iyidir?" sorusunun cevabı birinci seçenektir. Yani eğer mutluluk içsel bir değer ise bu durumda mutluluk iyi olduğu için arzulanır, sırf arzulandığı için bir iyi haline gelmez. Ancak mutluluk, insanlarca arzulandığı için iyi olarak addediliyorsa bu durumda mutluluk içsel değerden ziyade bir nihai değer olacaktır.

Nihai değerin aksine başka bir şey uğruna istenilen değere ise araçsal (*instrumental*) değer denir. Mutluluk örneğinden devam edecek olursak, mutlu olmak için ihtiyaç duyduğumuz tüm değerler araçsaldır. Bir kişinin çok çalışmasının nedeni para kazanmak istemesi, para kazanmasının nedeni dünyayı gezmek istemesi, dünyayı gezmesinin nedeni de mutlu olmak istemesiyse, bu durumda mutluluğa kadar uzanan tüm eylem ve değerler (çalışmak, para kazanmak, gezmek) araçsalken, mutluluk tüm araçsal değerlerin kendisine dayandığı nihai değerdir. "Niçin dünyayı gezmek istiyorsun?" sorusuna "Mutlu olmak için" cevabının verilebildiği yerde, "Peki niçin mutlu olmak istiyorsun?" sorusuna daha öte bir cevap verilemeyip "Mutlu olmayı kendisi için istiyorum" deniliyorsa, mutluluk burada nihai değerdir.

Korsgaard geleneksel içsel-araçsal değer ayrımının yanıltıcı olduğunu söyleyerek bunun yerine iki tür ayrım önerir: İçsel-dışsal değer ayrımı ve nihai-araçsal değer ayrımı[46]. İçsel değerin mukabilinin genel kabuldeki gibi araçsal değer değil, dışsal değer olduğunu belirten Korsgaard, ancak amaç edi-

46 **A.e.**

nilmiş bir değerin gerisinde araçsal değerler bulunabileceğini ve içsel değerlerin amaçlarla bir ilgisi olmadığını, bu yüzden içsel değerin karşısına araçsal değeri koyan geleneksel sınıflandırmanın hatalı olduğu savunur. Yaptığı birinci ayrım (içsel-dışsal değerler) şeylerin kendi hallerinde nasıl değere sahip olduğuna dair bir ayrımken, ikinci ayrım (nihai-araçsal değerler) şeylere bizim nasıl değer verdiğimizle alakalı bir ayrımdır[47]. Yani Korsgaard, bakış açısından kaynaklı terminolojik bir hataya işaret etmektedir: Şeylerin sahip olduğu değer ve bizim şeylere verdiğimiz değer[48]. Bu ayrımı "sadece iyi" (*good, period.*) ve "benim için iyi" (*good for*) şeklinde ifade etmek de mümkündür. "Sadece iyi" (veya kendinde iyi) her tür insan etkileşiminden bağımsız olan bir içsel değer anlayışını ifade eder. Oysa "benim için iyi", benim amaçlarımla doğrudan ilişkilidir. Bu çalışmanın ilk iki bölümünde ahlaki ontolojiyi konu aldığım için "sadece iyi"nin temelini soruşturacağım. Ancak ahlaklı olma gerekçelerimizi ve amaçlarımızı sorguladığım son iki bölümde "benim için iyi" olanın peşine düşeceğim, zira ahlakın bağlayıcı olabilmesi için onu amaç edinmem ve bana rasyonel gerekçeler sunması gerekir.

Korsgaard, içsel değer ve nihai değer ayrımlarının Kant'ta da var olduğunu öne sürer. Ona göre, Kant'ta "kendinde iyi" manasındaki içsel değere sahip olan tek şey iyi niyettir. Bunun dışında kalan her şey, mutluluk bile, koşullu iyidir. Zira kötü birinin mutluluğunun iyi olmaması gibi, mutluluğun iyi olmasının koşulu da iyi niyettir. Kant'a göre iyi niyet, diğer tüm iyilerin kendisine dayandığı en yüksek iyidir ve tüm iyilerin koşuludur[49]. Yani Korsgaard'ın terminolojisi ile içsel değerin, Kant'taki koşulsuz iyi olan iyi niyete tekabül ettiğini ve mutluluk gibi kendisi için arzu edilen nihai değerlerin ise

47 Rae Langton, "Objective and Unconditioned Value," **The Philosophical Review** 116 (2), 2007, s. 160.

48 **A.e.**, s. 160-161.

49 **A.e.**, s. 178.

koşullu iyiye tekabül ettiğini söylemek mümkündür. Kant'taki iyi niyet, yani koşulsuz iyi, kendi içsel özellikleri hatrına değerli olan iyidir ve ilişkisel değildir. Yani Kant'taki iyi niyet veya Korsgaard'ın tarif ettiği içsel değer, iyi olmak için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymaz. Onun değere sahip oluşu, sonuçlarından ve koşullardan bağımsızdır. O, bizzat tüm değerlerin kaynağıdır[50].

Korsgaard, içsel değere atfedilen "sadece iyi" ve "kendisi için istenen" tanımları arasındaki farka W. D. Ross'un da işaret ettiğini söyler. Ross'a göre içsel değer tanımlarından birisi değere bir özellik olarak yaklaşırken (kendinde iyi olmak), diğeri ise değeri ilgi ve arzu gibi zihin durumlarıyla alakalı bir *ilişki* olarak ele alır (kendisi için istenmek). Ross'a göre içsel değerin ilişkisel olarak alınması doğru değildir, zira içsel değer demek "başka hiçbir şey var olmasa bile iyi olan" demektir[51]. Eğer buna zıt şekilde içsel değer ilişkisel olarak ele alınırsa, içsel değer kendi orijinal değerine sahip olmayan ve ancak başka kaynaklardan gelen ışığı yansıtan bir şey hâline gelecektir[52]. Ross şöyle der: "Bir şeye iyi dediğimizde onun belirli bir özelliğe sahip olduğunu düşünürüz, onun zorunlu olarak ilgimize sahip olan bir şey olduğunu düşünmeyiz"[53]. Yani Ross'a göre içsel değer olmaya layık olan, insanın ilgisinden ve her türlü ilişkisinden bağımsız bir şekilde değerli olandır. Elbette içsel değere sahip olan şeye ilgi duyulabilir, hatta bunu bekleriz de, ancak böyle bir kesişim şart değildir zira içsel değeri kendisi yapan şey yine bizzat kendisidir, insanların ona olan yönelimi değil.

Korsgaard, içsel değer (kendinde iyi) ve nihai değer (kendisi için istenen) ayrımlarının kendisinin buluşu olmadığını ve bu ayrıma Kant, Ross, Moore gibi filozoflarca da dikkat

50 **A.e.**
51 **A.e.**, s. 176-177.
52 **A.e.**
53 **A.e.**

edildiğini belirtir. Burada bizi ilgilendiren esas mesele, kendisi için istenen manasındaki ilişkisel bir değerin objektiflik kriterini karşılayıp karşılayamayacağıdır. Zira sırf insan tarafından istendiği ve amaç edinildiği için bir değerin objektif hâle geldiğini söylemek güçtür. Objektif değer ve "sadece iyi" olmaya, "kendi başına bir değere sahip olma" özelliği daha çok uymaktadır.

Bu ayrımın ve problemin farkında olan filozoflardan biri de Ayn Rand'dır. Rand, radikal bir şekilde "kendinde iyi" manasındaki içsel değer kavramını tamamen reddeder ve objektif değerin yalnızca ilişkisel olduğunu savunur. Rand içsel değerin objektif değer ile aynı manada kullanıldığı için yanıltıcı bir kavram olduğunu söyler[54]. Ona göre objektif değerin savunulması içsel değer savunucuları tarafından yapıldığı için böyle bir karmaşa yaşanmakta ve bu iki farklı kavram aynı şeylermiş gibi lanse edilmektedir[55]. Bu nedenle Rand, kavramları ayrıştırmak ve objektifliği içsellikten kurtarmak için üç farklı değer ekolü olduğunu öne sürer: İçselci, subjektif ve objektif[56]. Rand'a göre içselci ekol, iyinin kendinde iyi olduğunu ve insan zihninden bağımsız olarak var olduğunu savunmaktadır. İçselciler, iyinin tıpkı kaya ya da ağaç gibi dış gerçeklikte bir şekilde var olduğunu, şeylere ya da eylemlere içkin olduğunu iddia etmektedir[57]. Rand'a göre bu tür insandan kopuk bir değer anlayışı manasızdır. Subjektif ekol ise içselciliğin tam tersine, iyinin gerçeklikten tamamen bağımsız bir şekilde insan zihninde var olduğunu iddia etmektedir. Yani bu anlayışa göre "iyi" yalnızca psikolojik bir hâl olmaktan ibarettir. Bu durumda ahlakın subjektif olduğunu iddia etmek,

---

54 Tara Smith, "The Importance of the Subject in Objective Morality: Distinguishing Objective from Intrinsic Value," **Social Philosophy and Policy** 25 (1), 2008, s. 128.

55 **A.e**.

56 Ayn Rand, **Capitalism: The Unknown Ideal**, New York, Penguin Group, 1966, s. 29-30.

57 Smith, **a.e.**, s. 128-129.

ahlakın sahici bir varlığa sahip olmadığı anlamına gelmektedir. Yani içselcilikte zihin, subjektivizmde gerçeklik dışlanmış haldedir. Rand ise bu iki ekole de karşı çıkarak objektif değerleri; gerçekliğin insan zihnine bağlı *ilişkisel bir niteliği* olarak tanımlar[58].

Yani Rand için iyi ya da değer, hem gerçekliğin hem de insan zihninin ilişkisel niteliğidir ve her ikisinde de aynı anda bulunurlar, biri ya da diğeri olmadan ne değer ne de iyi var olabilir[59]. Değer, dış gerçeklikte bir tür potansiyel şeklinde vardır. Onun ortaya çıkması insanın rasyonel değerlendirmesine muhtaçtır[60]. İlişkisel olan objektif değerler doğa tarafından belirlense de insan zihni tarafından keşfedilirler. Fakat bu keşif işlemi otomatik değildir, insanın rasyonel düşüncesine bağlıdır ve dolayısıyla ortaya çıkan değerler, insanın keyfiyetinin yaratımı değil, gerçekliğin rasyonel düşünce tarafından keşfidir. Yani Rand'a göre değer ne içselcilerin iddia ettiği gibi dış gerçeklikte insandan bağımsız bir şekilde var olabilir ne de subjektivistlerin iddia ettiği gibi tamamen insanın psikolojik hâline, duygularına, bir başka deyişle keyfiyetine indirgenebilir. Objektifliği ilişkisel hale getiren Rand bu sayede hem değerlerin insanla ilişkisiz, katı, donuk ve tuhaf şeyler oldukları görüşünü hem de tamamen insanın zihin içeriklerine bağlı keyfi psikolojik ürünler olduğu görüşünü reddeder ve bu iki ekolden de yer yer pay alarak kendi objektif değer anlayışını sunar.

İçsel değer kavramını reddetmekle birlikte Rand için belki de, hâlâ adına içsel değer diyemesek de, buna en yakın ana objektif değer hayattır. Zira hayat olmadan hiçbir değer var olamaz, hayat tüm objektif değerleri mümkün hâle getiren en

---

58 Rand, **a.e.**

59 Roger. E. Bissell, "Ayn Rand and "The Objective": A Closer Look at the Intrinsic-Objective-Subjective Trichotomy," **The Journal of Ayn Rand Studies**, Vol. 9, No. 1, Sonbahar 2007, s. 56.

60 **A.e.**

temel değerdir, tıpkı Kant'ın iyi niyeti gibi[61]. Biri egoist diğeri kolektivist birer düşünür olsalar dahi hem Rand hem de Korsgaard, objektif değerin ilişkisel olduğunu savunur. Her ikisine göre de rasyonel seçim, değer yaratmaya kadirdir. Her ne kadar Rand, ısrarla keşfetme (*discovery*) kavramını kullansa da, bu noktada inşa (*construct*) ve değer bahşetme (*conferring value*) kavramlarını kullanan Korsgaard ile aynı şeyi savunur gibi gözükmektedir.

İnşacı bir düşünür olan Korsgaard, insanın değer biçme yeteneğine sahip olduğu için dünyaya iyilik getirme yeteneğine sahip olduğunu ve şeylerin bizim psikolojik durumumuz, arzularımız, rasyonel seçimlerimiz sayesinde iyi olabildiklerini öne sürer[62]. Yani Korsgaard'da seçim ve değer biçme, eğer uygun koşullar sağlanmışsa, bir nesneyi objektif iyi hâline getirebilmektedir. Zira insan objektif değerlerin inşacısı konumundadır. Rand'da ise "inşa" veya "değer bahşetme"den ziyade, değerin "keşfi" vardır fakat yine de aynı şekilde kişi, kendi koşullarını göz önünde bulundurarak rasyonel seçimiyle bir şeyi objektif şekilde değerli kılabilmektedir. Yani iki filozofun aralarında terminoloji dışında büyük bir fark gözükmemektedir. Her ikisi de objektif değerin, kendi koşullarını göz önünde bulunduran insanın rasyonel düşüncesi ve tercihi ile mümkün olabileceğini söylemektedir.

Sonuç olarak her iki düşünür de ilişkisel olan objektif değerin, "X için iyi" veya "bir amaç olarak iyi" şeklinde var olabileceğini iddia etmektedir. Bu tür bir değerin "kendinde değer" olmadığı aşikârdır. Peki bir şeyin amaç edinilmesi sahiden de onu objektif değer hâline getirir mi? Yani "benim için iyi" objektif bir değer midir? "Sadece iyi" (*good, period.*) kavramı, objektif değer olmaya "benim için iyi"den (*good for*) daha iyi bir aday değil midir?

61 Ayn Rand, **The Virtue of Selfishness**, New York, Penguin Group, 1964, s. 10-12.
62 Korsgaard, **Two Distinctions in Goodness**, s. 195.

Bu çalışmada izleyeceğimiz yol, objektif değer olarak "sadece iyi"yi almak ve "benim için iyi"yi ise üçüncü bölümden itibaren ahlakın bağlayıcı olabilmesi için sahip olduğumuz rasyonel gerekçeler başlığı altında ele almak yönünde olacaktır. Zira "benim için iyi" olanı aynı zamanda "benim için uygun", "benim için faydalı", "benim için rasyonel" gibi şekillerde ifade edebilmek de mümkündür ve uygun olmak, faydalı olmak ya da rasyonel olmak, bir şeyi objektif bir değere çevirmek için yeterli değildir[63]. Amaç edinilen şeyi yalnızca amaç edinilen olarak bırakmak, kişilerden bağımsız "sadece iyi"yi ise objektif değer olarak almak bu nedenle daha yerinde olacaktır. Zira benim için iyi olan ya da benim amaç edindiğim şey, kendinde değere sahip olmak zorunda değildir, bu pekâlâ objektif değerden yoksun olan bir şeye benim tarafımdan atfedilen veya yüklenen bir değer yahut anlam da olabilir.

Bu noktada objektif değerin ilişkisel olduğunu savunanlar, uygun koşullar altında kişi tarafından verilen değerin de objektif olduğunu öne sürmekteler. Örneğin atletik yapılı bir gencin, genetik ve çevresel tüm koşullar uygunsa spora yönelmesinin ve başarılı bir sporcu olmayı amaçlamasının *onun için objektif* bir değer olduğu iddia edilmektedir. Zira bu amaç, onun için objektif bir şekilde rasyonel ve uygundur. Bu gerçekten de haklılık payı olan ve belki de doğru olabilecek bir argüman olmakla birlikte, amaçları değer ile eşitlediğinden ötürü en azından iki temel problemi de beraberinde getirmektedir:

1- Objektif değerin, insanla etkileşimli olmasını ancak bütünüyle insana bağımlı olmamasını bekleriz. Örneğin bilgi eğer objektif bir değerse, dünya üzerinde bilgiye değer vermeyen çok sayıda insan bulunması hatta hiçbir insanın bilgiye değer vermemesi bilginin değerinden bir şey götürmemelidir.

---

63 Thomas Hurka, "Against 'Good for'/'Well-Being', for 'Simply Good'", **Philosophical Quarterly** 71 (4), s. 804 ve Ralph Wedgwood, "The "Good" and the "Right" Revisited," **Philosophical Perspectives**, 23, Ethics, 2009, s. 501.

Objektif değerin, objektif değer olabilmesi için insanlarca tanınma ya da amaç edinilme zorunluluğu yoktur. Kimse bilmese yahut kimse takdir etmese dahi objektif değer hâlen objektif değerdir. Bilginin de objektif bir değer olabilmesi için insanlarca tanınıp takdir edilmesine veya amaç edinilmesine ihtiyacı yoktur. Benzer şekilde, bir şey sırf birtakım insanlarca değerli görülüyor diye objektif bir değer hâline gelmez ancak kişisel değer olarak kalır. O nedenle kişiye özel olan hayat amacının, o kişi için rasyonel bir amaç olduğu söylenebilse de bu, o şeyi *objektif bir değere dönüştürmek için yeterli değildir*. "Benim için iyi" olan yine "benim için iyi"dir. "Benim için iyi" olanın aynı zamanda objektif iyi olduğunu öne sürmektense, benim için iyi olanı öylece yerinde bırakmak daha doğrudur. Zira objektif değer olma misyonuna sahip olan kavram, insandan bağımsız bir "sadece iyi" kavramıdır. İnsandan bağımsızlık derken elbette "sadece iyi" kavramı da bir ölçüde insana muhtaçtır, zira insan zihni olmadığı sürece onun varlığı ya kalmayacak ya da anlamsızlaşacaktır. Ancak sadece iyi veya objektif iyi, insanın tercihlerinin ürünü olacak ölçüde insana bağımlı değildir. Yani aradığımız şey, *olabildiğince* zihin içeriklerinden bağımsız bir iyi kavramıdır.

2- Daha da önemlisi, genel değerlerin amaç edinilmekle var edilebileceğini kabul etsek bile bu, ahlaki değerler için de geçerli olmak zorunda değildir. Şimdiye kadar üzerinde durulan değerler çoğunlukla genel anlamda değerlerdi. Oysa konu özel olarak ahlaki değerler ve ahlaki iyi olduğunda, Korsgaard ve Rand tarafından kastedilen ilişkisellik çok daha büyük zorluklara yol açacaktır. Sporcu olmak uygun kişi için uygun koşullarda objektif bir değer olabilse bile, objektif ahlaki iyinin de yine aynı "benim için iyi" olma formulü üzerinden oluşturulması imkânsızdır. Zira çıkar çatışmasına giren iki insanın kendileri için iyi olanı yapmaları, her zaman mutabakatla sonlanmayabilir. Çıkar çatışmasına giren iki taraf

varsa, elimizde iki farklı "benim için iyi" eylem modeli olacaktır. Bu durumda bunlardan hangisi objektif iyidir? Güçlünün zayıfı ezmesi kendisi için iyi olabilse de ahlaken objektif iyiyi bize veremez. Kısacası, genel değerlerden ahlaki değerlere geçildiğinde "benim için iyi" ve "sadece iyi" arasındaki fark daha da belirginleşmektedir. Seni öldürüp mallarına el koymam benim için iyi olabilir ama bunun objektif iyi olduğunu söylemek abestir.

Ahlak ve kişisel çıkar arasındaki dengenin nasıl sağlanabileceği, ahlak felsefesinin en tartışmalı konularından biri olagelmiştir. Bu nedenle objektif ahlakın bir bileşeni olarak "sadece iyi" ve objektif ahlak varsa bile niçin bu objektif ahlaka uymamız gerektiği yönünde sahip olunabilecek rasyonel gerekçeler "benim için iyi" kavramları altında ayrı ayrı ele alınmalıdır. Bu kavramlardan biri, bir diğerine indirgenemez. Bununla beraber başarılı bir ahlaki doktrin hem "sadece iyi"yi hem de rasyonel gerekçeleri ifade eden "benim için iyi"yi sağlayabilmelidir. Ancak objektif ahlakın ontolojisini ilgilendiren kavram, "sadece iyi"dir. Adı içsel değer olsun yahut olmasın, objektif ahlakın tesisi için öncelikle insandan bağımsız olan bir "sadece iyi"nin (veya kendinde iyinin) keşfedilmesi gerekir. Bu çalışmada izleyeceğimiz yöntem ise önce ilk iki bölümde ahlakın ontolojik temeli için "sadece iyi"yi aramak, ardından son iki bölümde ahlakın rasyonel temeli için "benim için iyi"yi ayrı ayrı aramak olacaktır.

Objektif ahlak keşfedilebilir olduğundan ötürü, dış dünya tarafından insana verili olmalıdır. Ancak bu verili olma, aynı zamanda bir tür "hazır lokma" olarak anlaşılmamalıdır. Nasıl ki ateşten izafiyet teorisine kadar insanın tüm keşifleri uzun ve zorlu bir sürece yayılıp, ancak insanın başta rasyonellik olmak üzere bilişsel yetileri sayesinde mümkün olabildiyse, aynısı objektif değerlerin ve objektif ahlaki değerlerin keşfi için de geçerlidir. Dolayısıyla hem Korsgaard'ın hem Rand'ın

üzerinde durduğu rasyonellik faktörü ve insana dair diğer etmenler, objektif ahlakın keşfi için gerekli olsalar da objektif ahlakın *oluşturucu* unsurları değillerdir. Şunu da bir kez daha belirtmek gerekir ki, tüm bu sayılanlar ile objektif ahlakın ya da objektif değerlerin varlığı adına bir söz söylenmemekte ancak objektif ahlakın ve değerlerin eğer varsalar hangi tanıma daha uygun oldukları gösterilmeye çalışılmaktadır.

Ahlak felsefecisi Thomas Hurka da benimle benzer şekilde, "X için iyi" (*good for*) kavramının bir ahlak felsefesi oluşturmak için yeterli olmadığını, bu kavramın belki ancak egoist bir ahlak felsefesi için yeterli olabileceğini vurgular[64]. Fakat ona göre ahlak felsefesi, ilişkisel olmayan bir "iyi"ye muhtaçtır ki bunu yerine getiren kavram da yine "sadece iyi" manasındaki "iyi"den başkası değildir[65]. "Birinin bakış açısından iyi", bize yalnızca o kişi için faydalı veya uygun olanı, o kişinin uğruna çabalamak veya onu muhafaza etmek için rasyonel gerekçelerinin olduğu şeyi verecektir[66]. Objektif değerler ve bilhassa objektif ahlaki değerler ise bu denli bir ilişkisellikten münezzeh olmalıdır. Yani denilebilir ki nihai değer kavramı insanların amaçlarıyla ilgiliyken, sadece iyi veya kendinde iyi manasındaki içsel değer kavramı insanların onu amaç edinmesinden bağımsız şekilde doğrudan ahlaki ontoloji ile ilgilidir.

İçsel değer, eski filozoflar tarafından farklı isimlerle ele alındıysa da, bu terimi literatüre kazandıran G. E. Moore olmuştur. Moore'a göre içsel değer, insanlar tarafından ona yöneltilen tavırdan, memnuniyetten ve her tür arzudan bağımsız, kendinde değer olarak vardır. Ancak Moore, bu içsel değerin aynı zamanda insanlar tarafından istendiğini de söyler[67].

64 Hurka, **a.e.**, s. 818-821.
65 **A.e.**
66 **A.e.**
67 G. E. Moore, **Ethics**, Ed. William H. Shaw, Oxford, Oxford University Press, 2005, s. 84-85.

Moore'a göre iyi olana sırf iyi olduğu için değer verilir[68]. Ancak içsel değere sahip olan şey insanlar tarafından arzulanıp amaç olarak görülse dahi, yine de ona içsel değer veren şey bu dış etkenler değil, bizzat kendi sahip olduğu içsel nitelikleridir. İnsanlar tarafından isteniyor olsa da iyi, iyi oluşunu kendinden alır, insanların ona yöneliminden değil[69].

Moore için içsel değer olan 'iyi' tanımlanamaz ve analiz edilemez bir niteliktir[70]. 'İyi', ona göre 'sarı' gibi basit ve daha fazla ayrıştırılamaz bir kavramdır. Nasıl ki sarı, daha önceden onu bilmeyen birine anlatılamaz ve tanımlanamazsa, iyi de anlatılıp tanımlanamaz[71]. O ancak bilinebilir. Dolayısıyla sarı gibi iyi de, tanımlamanın daha ileriye götürülemeyeceği bir nihai noktadır. Yani Moore için "İyi nedir?" ve "Bu niçin iyidir?" soruları anlamsızdır, zira "İyi, iyidir" ve "Bu, iyi olduğu için iyidir". Dolayısıyla Moore'da ahlakın temellendirilmesi, henüz başlamadan iyinin kendisinde sona erer.

Moore, içsel değerlerin tespit edilebilmesi için bir düşünce deneyi olan izolasyon testini önerir ve bir değerin, geri kalan her şeyden izole edilerek tek başına düşünülmesini ister[72]. Bu durumda Moore, sadece içsel bir değer olan güzelin var olduğu bir evrenin, güzelin var olmadığı bir evrenden açıkça daha iyi olduğunu savunur. Moore'un izolasyon testi, dışlanacak olan şeylerin neler olduğu hususundaki belirsizlik yüzünden muallaktır. Örneğin zaman-mekândan arındırılmış bir evrenin düşünülemeyecek olması, zaman-mekân dahil edilse dahi sadece soyut niteliklerin var olduğu bir evrenin mümkün olmaması ve daha da önemlisi, bu izole evreni izleyecek

68 Richard Kraut, **Against Absolute Goodness**, New York, Oxford University Press, 2011, s. 7.

69 **A.e.**

70 G. E. Moore, **Principia Ethica**, Revised Edition, Ed. Thomas Baldwin, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, s. 109.

71 **A.e.**, s. 59.

72 **A.e.**, s. 236.

olan bilincin durumunun dışlanması izolasyon testini tartışmalı hale getirmektedir[73].

Bu noktada şu soruyu sormak yerinde olacaktır: Değerler, dünyada hiçbir insan olmasa da var olabilirler mi? Çok katı bir içsel değer anlayışı benimsendiğinde bu sorunun cevabı evet olabilecekken, Ayn Rand yukarıda da bahsedildiği üzere içsel değer tabirinden uzak durarak, objektif değerlerin var olabilmesi için insan bilincine ihtiyaç duyulduğunu söylemektedir. Bunun aksi olarak, klasik objektif değer anlayışı dünyada hiçbir insan olmasa dahi değerlerin var olmaya devam edeceğini savunur ki bu tam olarak Rand'ın içsel değerci ekol olarak adlandırdığı görüşe tekabül eder. G. E. Moore ise her ne kadar sadece güzelin var olduğu bir evrenin, güzelin var olmadığı bir evrenden daha değerli olduğunu iddia etse de, bilincin olmadığı durumda güzelin ya çok az değerinin olacağını ya da hiç değerinin olmayacağını söyler[74]. Yani "kendinde değer" manasında bir içsel değeri savunan Moore için bile değer, ortaya çıkmak için değerlendiren bir bilince muhtaçtır. Benzer şekilde W. D. Ross'a göre de bilincin bulunmadığı bir evrende kendinde iyi veya değer bulunamaz[75]. Peki objektif değerlerin insan bilincine endekslenmesi, peşinde olduğumuz "sadece iyi" ile bir çelişki oluşturmamakta mıdır? Esasen hayır, zira bu, değerlerin öznenin keyfi ya da duygusal mekanizmalarının etkisiyle inşa edilmesi değil, var olan değerlerin keşfedilmek için insan bilincine gereksinim duydukları anlamına gelir. Bir değerin bilinç tarafından keşfedilmeye ihtiyaç duyması, bize o değerin zorunlu olarak subjektif ol-

73 Torbjörn Tännsjö, "A Concrete View of Intrinsic Value," **Recent Work on Intrinsic Value**, Ed. Toni Rønnow-Rasmussen, Michael J. Zimmerman, Springer, 2005, s. 208-209.

74 Thomas Hurka, "Moore's Moral Philosophy," **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Ed. Edward N. Zalta, Mayıs 17, 2021, (Çevrimiçi) https://plato.stanford.edu/entries/moore-moral/, 6 Aralık 2021.

75 David Ross, **The Right and The Good**, Ed. Philip Stratton-Lake, New York, Oxford University Press, 2007, s. 140.

duğunu söylemez. Tıpkı suyun ıslaklığının H_2O molekülünde bulunmaması fakat ıslaklık denilen şeyin su moleküllerinin sinir sistemimizle bir etkileşimi olması gibi değerler de doğadaki özelliklerin insan bilinci ile etkileşime girmesi ve bilinç tarafından değerlendirilmesi ile ortaya çıkabilir[76].

Kısacası, dış dünyada bir tür potansiyel halinde bulunan değerin ortaya çıkması için insan zihnine ihtiyaç duyduğunu söyleyebiliriz. Ya da en azından, bu seviyede bir ilişkiselliğin, peşinde olduğumuz "sadece iyi" manasındaki objektif değere bir zarar vermediğini söyleyebiliriz. Öte yandan, içsel değere değerini veren şeyin insanların arzuları değil, o nesnenin bizzat kendi içsel özellikleri olması gerektiği hususunda Moore'un görüşleri bu çalışmada izleyeceğim strateji ile uyumluyken, içsel değere sahip olan şeyin aynı zamanda arzulanması gerektiği konusunda ondan ayrılmaktayım. Yani "sadece iyi" ile "benim için iyi" zorunlu şekilde kesişmek zorunda değildir. Böyle bir çakışma elbette olabilir ve hatta güzel bir manzaraya çoğu insanın olumlu tepkiler vermesi gibi çoğu zaman insanın bir tür "kendinde iyi"ye kayıtsız kalmamasını ve ona yönelmesini bekleriz, ancak bu bir mantıksal zorunluluk değildir. Zira insanların hiç tanıyamadığı ya da hakkıyla tanıyamadığı ya da çeşitli psikolojik veya kişisel çıkara dayalı gerekçelerle arzu duymadığı, hatta aynı gerekçelerle nefret edip üstünü örttüğü objektif değerlerin varlığı da mümkündür. Bu tür talepkâr bir objektif değer anlayışı belki kulağa insandan uzak gelmektedir. Sonuçta değer, insan ile birlikte var olabilen ve insana hitap eden şeydir. Fakat ahlaki objektifliğin peşindeysek, işte bu durumda ahlaki iyinin niçin insanın zihin durumlarından bağımsız olması gerektiği daha iyi anlaşılacaktır. Zira ahlak tarafsız bir bakış açısını gerektirir ve ahlaki iyi olan şey, kişisel ilgiden bağımsız olarak ahlaki iyidir. Eğer adalet ahlaki iyiyse, o hiç kimse tarafından tanınmasa

76 Pojman ve Fieser, **Ethics: Discovering Right and Wrong,** s. 53-54.

da, hiç kimse için rasyonel veya faydalı olmasa da, hatta hiç kimsenin hoşuna gitmese de, hâlâ ahlaki iyi olmalıdır. Objektif iyi, ortaya çıkmak için insan bilincine ihtiyaç duysa da -zira bilincin olmadığı yerde ahlaktan söz edilemez- onu objektif iyi yapan şey insanın ona yüklediği anlamlar değildir, zira zihnin görevi eğer varsa objektif iyiyi *keşfetmektir*, onu icat etmek değil. Eğer keşfedilecek bir objektif iyi yoksa, insan zihni "Objektif iyi yoktur" demekle yetinecektir, ne kadar gelişkin bir bilince sahip olursa olsun evrende var olmayan bir objektif iyiyi insan, bir fabrika ürünü gibi üretemez. Tıpkı mantık ve matematiği de üretemediği ancak sadece keşfedebilidiği gibi.

İlahi buyruk teorisi açısından ise içsel değerin varlığı tanımına endekslidir. Örneğin Robert M. Adams, içsel değeri Hristiyanlıktaki Tanrı suretinde yaratılma olgusu ile birlikte ele alır. Ona göre bir obje, Tanrı'ya benzerliği ölçüsünde içsel değere sahiptir[77]. Bu durumda insan da Tanrı'ya benzer şekilde yaratıldığı için içsel değere sahiptir[78]. İlahi buyruk teorisinin ünlü savunucularından William Lane Craig de Adams'ın bu görüşünü destekleyerek Tanrı olmadan içsel değerden bahsedilemeyeceğini ileri sürer. Craig, insanın tıpkı Kant'ın belirttiği gibi kendinde amaç olduğunu ve içsel değere sahip olduğunu ancak bu içsel değerin ateizm tarafından temellendirilemeyeceğini ve Tanrı yoksa insanın tıpkı bir çekiç gibi hiçbir içsel değere sahip olmayan bir araç haline geleceğini öne sürer. Ona göre bir primat türüne kendinden menkul birtakım içsel değerler bahşedilmesi Tanrı'nın yokluğu durumunda anlaşılmazdır.

---

77 Robert Merrihew Adams, **Finite and Infinite Goods**, New York, Oxford University Press, 1999, s. 28-29.

78 David Decosimo, "Intrinsic Goodness and Contingency, Resemblance and Particularity: Two Criticisms of Robert Adams's Finite and Infinite Goods," **Studies in Christian Ethics** 25(4), 2012, s. 422-423.

Fakat ancak seven ve her şeye kadir bir Tanrı'nın varlığı ile içsel değerler bir temele dayanmış olur[79].

İslam ekolü Eşari de içsel değerin Tanrı'ya bağımlı olduğunu savunur ve anlaşılır şekilde içsel değeri Hristiyanlıktaki Tanrı suretinde yaratılma öğretisi yerine fıtrat kavramı ve Tanrı iradesi ile açıklar. Eşari'ye göre iyi gibi içsel değerler, Tanrı tüm insanları İslam fıtratında yarattığı için herkes tarafından anlaşılabilir. Fakat bu değerlerin ontolojik kökeni bizzat insanın veya eşyanın doğasından değil, Tanrı'nın iradesinden veya emrinden gelir[80]. Yani ilahi buyruk teorisine göre içsel değerler, Tanrı'dan bağımsız bir şekilde var olamazlar.

İçsel değerlerin genel manada ilahi buyruk teorisi açısından uygunluğunun içsel değerin tanımına bağlı olduğu söylenmişti, zira içsel değer, değerini sadece kendisinden alan ve hiçbir şeyden türetilemeyen değer anlamında kullanılıyorsa bu, Tanrı'dan bağımsız olan ve Tanrı'nın da boyun eğmesi gereken değerler olduğu anlamına gelecektir. Dolayısıyla bu tür bir içsel değer anlayışının ilahi buyruk teorisi ile uygunluğundan söz edemeyiz. Bu, en yaygın içsel değer anlayışı olmakla birlikte[81], ikinci bölümde detaylıca anlatılacak olan seküler ahlaki realizm türleri de bu tür bir içsel değer anlayışına sahiplerdir. Fakat içsel değer başka bir şeye dayanabilir ve ondan türetilebilir bir anlama sahipse, bu durumda Tanrı'ya bağlı ve Tanrı'nın doğasından, iradesinden ya da emirlerinden türemiş içsel değerlerin var oluşu ilahi buyruk teorisi açısından bir sorun teşkil etmeyecek, aksine Craig örneğinde görüldüğü üzere desteklenecektir de.

---

79 William Lane Craig, "**Where Do Atheists Find Meaning?**", Nisan 8, 2012, (Çevrimiçi) https://www.reasonablefaith.org/media/reasonable-faith-podcast/where-do-atheists-find-meaning, 6 Aralık 2021.

80 Ferhat Yöney, **İlahi Buyruk Teorisi ve Diğer Ahlaki Realizm Türlerinin Değerlendirilmesi** (Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi, 2015, s. 24.

81 Michael J. Zimmerman ve Ben Bradley, "Intrinsic vs Extrinsic Value," **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Ed. Edward N. Zalta, Şubat 25, 2019, (Çevrimiçi) https://plato.stanford.edu/entries/value-intrinsic-extrinsic/, 6 Aralık 2021.

İlahi buyruk teorisinin, değerlerin bir değerlendirene veya zihne ihtiyaç duyup duymaması hususunda ise farklı tutumları olabilir. Bu değerlerin onları algılayabilen bir insan zihni var olmadığı takdirde bir anlamı olmadığını ya da tam olarak değer olmadıklarını söylemek mümkündür. Öte yandan değerlerin illaki bir değerlendirene muhtaç olduğunu fakat Berkeley'i andırır şekilde bu değerlendirenin illaki insan olmak zorunda olmadığını, Tanrı'nın değerlendiren ve hatta değerleri yaratan olduğunu ve bu şekilde değerlerin insandan bağımsız bir şekilde var olduğunu söylemek de mümkündür. Tüm bu objektif değer görüşlerinin ilahi buyruk teorisi dahilinde savunulabilir olduğunu söyleyebiliriz ancak ilahi buyruk teorisi ile kesin biçimde uyumsuz olan görüş, seküler ahlaki realizm türleri tarafından savunulduğu üzere bu değerlerin Tanrı'dan bağımsız bir şekilde var olmasıdır. İlahi buyruk teorisi ile bariz bir çatışma halinde olan değer görüşü, kendiliğinden değere sahip olma manasındaki içsel değerdir.

İlahi buyruk teorisinin içsel değerlerle ilgili bu tutumu, objektif değerler için de geçerlidir. Zira ilahi buyruk teorisine göre içsel değer de objektif değer de nihayetinde Tanrı'ya dayanır ve onun sayesinde var olur. Nesne ya da eylemlerin kendiliğinden bu tür manalara ve içsel değer niteliklerine sahip olmaları mümkün görülmez. Her ne kadar farklı kavramlar oldukları belirtilmiş olsa da terminolojiyi kalabalıklaştırmamak adına bu noktadan sonra, aksi gerekmedikçe, içsel değer yerine objektif değer ifadesi tercih edilecektir.

Son olarak, şimdiye kadar anlatılanları da özetlemek adına, peşinde olacağımız *objektif ahlaki değerin* özelliklerini saymak yerinde olacaktır. Objektif ahlaki değer ya da "iyi"; insan tarafından inşa edilemez, belirlenemez, icat edilemez, o ancak insan tarafından keşfedilebilir. "İyi"nin ontolojik statüsü ve ne olduğu, insanın tüm istek, arzu, tercih ve keyfiyetinden bağımsızdır. Ahlaken iyi olma niteliğine sahip değerlere insanların

yönelmelerini ve onlara karşı bir kayıtsızlık durumunda olmamalarını bekleriz ancak bu yine de olmazsa olmaz bir şart olarak kanunlaştırılamaz, zira insan tarafından keşfedilemeyen ya da keşfedilse de hasıraltı edilen hatta nefret edilen ahlaki değerler de var olabilir. Diğer önemli husus; bir kişi için ya da bir kişinin bakış açısından iyi olmak, objektif ahlaki iyiyi sağlamak için yeterli değildir. Bir şey "onun için iyi" ya da "onun açısından bir amaç" olsa da bu ancak o şeyin, uğruna mücadele edilmeye ya da muhafaza edilmeye layık *kişisel bir değer* olduğunu ve kişinin o değer uğruna çabalamak için elinde rasyonel gerekçeler olduğunu gösterir; tüm bunlar hâlâ o şeyin objektif bir ahlaki değer olduğunu zorunlu olarak göstermez. Yani adil olmak objektif bir ahlaki değerse, bu objektif değer bizim adalete değer veriyor oluşumuzdan gelmez. Zira adalet, insanların ona değer vermediği zamanlarda da hâlâ bir objektif değer olarak kalmaya devam eder. Bu sayede çıkar çatışmalarının olduğu durumda da objektif iyi veya "sadece iyi" referans alınır ve kimin iyi, kimin kötü olduğu belirlenebilir. Bunun dışında kalan konularda, örneğin değerin değerlendiren bir bilince ihtiyaç duyup duymaması gibi meselelerde hangi tavrın takınılması gerektiği, bu çalışma açısından opsiyoneldir; bu hususlardaki farklı görüşler, hangi metaetik görüşün objektif ahlakı temellendirebildiğini sorguladığım bu çalışmada kayda değer bir fark yaratmamaktadır.

1.2 | Ahlaki Görevler

Bir ahlak felsefesinden beklenen sadece ahlaki değerleri sunması değil, aynı zamanda neyi yapmamız ve neyi yapmamamız gerektiğine dair emirlerde bulunması ve eylemlerimize rehber olmasıdır. Bir önceki başlıkta incelenen ahlaki değerler ve bu başlıkta incelenecek olan ahlaki görevler, ahlaki ontolojinin alanına girmektedir ve aralarındaki yakın ilişki sebebiyle ilk iki bölüm boyunca bu ikisi bir arada ele alınacaktır.

Bununla birlikte, aralarındaki yakın ilişkiye rağmen değer ve görev kavramları arasında belirgin bir çizgi de bulunmaktadır. Aralarındaki bu farklar ve karmaşık ilişki, ayrıca açıklanmayı gerektirmektedir.

İyi ve kötü, genellikle kişilere, karakter özelliklerine, durumlara ve eylemlere atfedilen değer kavramlarıdır. Bununla birlikte *doğru* ve *yanlış* ise sadece eylemlere atfedilen deontik kavramlardır[82]. Örneğin adalet iyi bir değer ise, adil davranmak doğru bir eylemdir. Bununla birlikte iyi olma değeri -birazdan açıklanacağı üzere- doğruluğu ya da ahlaki zorunluluğu her zaman beraberinde getirmek zorunda değildir.

Doğruluk aynı zamanda; zorunluluk, izin verilebilirlik, nafile olmak (*supererogatory*) gibi kavramları da içerdiğinden ötürü muallak bir kavramdır. Şöyle ki, ahlaki zorunluluk; yapılması şart olan ve yapılmaması yanlış olan eylemleri ifade etmektedir. Ahlaken zorunlu olan şeyi yapmamak, hatta kayıtsız kalmak yanlıştır ve ayıplanmayı hak eder. Ancak doğru olmasına rağmen ahlaken zorunlu olmayan eylemler de vardır. Örneğin boğulmak üzere olan birini kurtarmak için kendi hayatını riske atarak şiddetli bir akıntıya dalmak her ne kadar kahramanca ve doğru bir eylem olsa da, ahlaken zorunlu değildir ve yapılmaması yanlış değildir, bu durumda hayatını riske atmayan bir kişi ayıplanmaz. Bu belirsizlikten sıyrılmak adına, aksi lazım olmadıkça, "doğruluk" yerine "ahlaki zorunluluk" (*moral obligation*) veya "ahlaki görev" (*moral duty*) ifadeleri kullanılacaktır[83].

Dikkat çeken bir diğer husus ise başka biri için hayatını riske edip onu kurtarmanın görev olmamasına rağmen ahlâken iyi olmasıdır. Yani değerler açısından iyi olan bir eylem, hâlâ ahlaki görev oluşturmak için yeterli değildir. Her iyi olan eylemi

82 Christine Tappolet, "The Normativity of Evaluative Concepts," **Mind, Values, and Metaphysics: Philosophical Essays in Honor of Kevin Mulligan - Volume 2**, Springer Cham, 2014, s. 39-40.

83 Bu iki terim literatürde de eş anlamlı kullanılmaktadır.

yapmak gibi bir zorunluluğa ya da sorumluluğa sahip değiliz. Değerler ile görevler arasındaki farkın en belirgin olarak görülebileceği durum budur. Yani denilebilir ki; değerlendirici kavramlar kişilere veya eylemlere vereceğimiz tepkilerin belirlenmesi konularında iş görürlerken, deontik kavramlar bir kişinin ne yapıp ne yapmaması gerektiği hakkında söz söyler ve kişiye ödev yükler[84].

Zorunluluk (-malı) ve yanlışlık (-mamalı), normatif kavramlardır. "Dürüst olmalısın", "Yalan söylememelisin" cümleleri kişiye ahlaki görevler tayin eder. Normatiflik, norm sözcüğünden türemiştir ve Ralph Wedgwood'a göre normun ahlak felsefesi içerisinde kullanılan anlamı; "İnsanların nasıl düşünüp nasıl davranmaları gerektiği hakkındaki genel ilke"dir[85].

Kısacası ahlaki normatiflik, eylemlerimiz hakkında; 1- Doğru ve yanlış eylemi birbirinden ayıran kriter olma ve 2- Emir verme/rehber olma özelliklerine sahiptir[86]. Ahlaki değerler her nasıl ki neyin iyi ve neyin kötü olduğuna dair alanı temsil ediyorsa, ahlakın normatifliği de neyin "zorunlu", neyin "yanlış" ve neyin de "izin verilebilir" olduğunu tayin eden alanı temsil etmektedir. Kısacası ahlakın normatif olması, ahlakın insanlara görev tayin etme özelliğine sahip olması anlamına gelir.

Çalışmamız açısından ahlaki zorunlulukları veya ahlaki görevleri temsil eden ahlaki normatifliğin iki önemli problemi vardır. Birincisi; ahlaki görevlerin, ahlaki değerlerle ilişkisinin ne olduğu problemidir. Eğer ahlaki görevler müstakil bir alanı teşkil edip insanlara ne yapıp etmeleri gerektiğini tembih ediyorsa, bu durumda ahlaki değerlere ne gerek kalmaktadır?

---

84 Tappolet, **a.e.**, s. 52-53.

85 Ralph Wedgwood, "The Unity of Normativity," **The Oxford Handbook of Reasons and Normativity**, Ed. Daniel Star, Oxford, Oxford University Press, 2018, s. 24-25.

86 Holly M. Smith, "Moral Realism, Moral Conflict, and Compound Acts," **The Journal of Philosophy**, Vol. 83, No. 6, 1986, s. 341-342.

İkincisi ise, kimin neye dayanarak bana bir görev tayin edebileceğidir. "Bunu yapman ahlaken zorunludur" ya da "Bunu yapman ahlaken yanlıştır" denildiğinde sadece kişinin eylemleri bir tür doğruluk kriterince yargılanmaz, ayrıca kişiye yapmasının ya da uzak durmasının zorunlu olduğu görevler de tayin edilir. Bu açıdan ahlaki görevler, insan hayatı üzerinde ahlaki değerlerden bile daha fazla söz sahibi olma iddiasına sahiptir. Bu ahlaki görevlerle ilgili en önemli problem, kendisine birtakım ahlaki görevlerinin olduğu tembih edilen kişinin gayet haklı bir şekilde "Peki ama bu ahlaki görevler nereden geliyor?" sorusunu soracak olmasıdır. Buna, ahlaki görevlerin temellendirilmesi problemi adını vermekteyim. Ahlaki görevlerin temellendirilmesi ve hangi metaetik görüşün ahlaki görevleri nasıl temellendirmeye çalıştığı, ikinci bölümde detaylıca incelenecek olsa da, bu başlıkta da başlangıç düzeyinde ele alınacaktır.

Birinci problemden başlamak gerekirse, değerler ve görevler arasındaki ilişkinin mahiyeti hakkındaki tartışmalar, hem eskiye uzanmaktadır hem de hâlen bu konu üzerinde bir görüş birliği yoktur[87]. "İyi" gibi değer kavramlarının mı, yoksa "doğru" gibi deontik kavramların mı daha önce gelmesi gerektiği konusunda üç temel görüş bulunmaktadır. Birincisi, sonuççular (ve sonuççuluğun bir dalı olan utilitaryanlar) tarafından savunulan, değerlerin görevlerden önce geldiği görüşüdür. Buna göre doğru, iyiden türetilebilir. En fazla iyiyi meydana getiren eylem doğrudur ve dolayısıyla temele konulması gereken kavram "iyi" değeridir[88]. İkinci görüş ise sonuççuluğun tam karşısında konumlanan deontolojiye aittir. Buna göre değerler hâlen göz önüne alınmayı gerektirmekle birlikte asıl olan görevlerdir. Doğru eylemi yapan kişi, iyi olanı da yapmış olur. Benim de benimsediğim üçüncü görüşe göre ise, iyi ve

87 Tappolet, **a.e.**, s. 41-43.

88 Oliver A. Johnson, "Rightness, Moral Obligation, and Goodness," **The Journal of Philosophy**, Vol. 50, No. 20, 1953, s. 597.

doğru arasında bir öncelik yoktur. Değer kavramları ve deontik kavramlardan hiçbiri bir diğerine göre daha temel değildir ve her iki tür kavram da kendilerine has öneme sahiplerdir[89].

Doğruluk, ahlaki zorunluluk, ahlaki yanlışlık gibi deontik kavramların, değer kavramlarından türetilebileceği ilk bakışta sağduyuyla uygun gözükmektedir. Örneğin adalet bir değerse veya adalet iyiyse, buradan yola çıkılarak adil olmanın da doğru olduğu ve ahlaki bir görev/zorunluluk olduğu çıkarsanabilir gibi durmaktadır. Sonuççuluğun önemli temsilcilerinden G. E. Moore da *Principia Ethica*'da bu görüşü savunmuş ve iyiyi analiz edilemez tek kavram olarak ele almıştır. Tek temel kavram iyi olduğu için, en fazla iyiliği sağlayan eylemin doğru ve ödev olduğu sonucuna ulaşmıştır[90]. Moore, daha sonra *Ethics*'te iyinin biricikliği görüşünden vazgeçerek doğruluk, zorunluluk ve görev gibi deontik kavramların da analiz edilemez olduğunu savunmuştur. Fakat yine de Moore, hâlâ ahlaki görevlerin, ahlaki değerlerden türetilebileceğini savunmayı sürdürmüştür. Moore'a göre iyi ve zorunluluk aynı manaya gelmeseler de, yine de en fazla iyiyi doğuran eylemler ahlaki zorunluluklardır, zira insanların en fazla iyiliği sağlamak gibi bir ödevi vardır[91].

Peki insanların gerçekten en fazla iyiyi sağlamak gibi bir ödevi var mıdır? Bir şey objektif değere sahip olsa bile onu yerine getirmek veya muhafaza etmek gibi bir ödevimiz olduğu zorunlu olarak çıkarsanabilir mi? Moore'un (ileride değineceğimiz) açık soru argümanına atıfla, "Bu iyidir" diyen birisine "Peki bu bir görev midir?" şeklinde karşılık vermek anlamsız mıdır, yoksa değer ile görev arasındaki farka işaret eden anlamlı bir soru mudur?

---

89 Christine Tappolet, "Evaluative vs. Deontic Concepts," **International Encyclopedia of Ethics**, Ed. Hugh Lafollette, Wiley-Blackwell, 2013, s. 1797-1798.

90 Jonas Olson, "Doubts About Intrinsic Value," **The Oxford Handbook of Value Theory**, New York, Oxford University Press, 2015, s. 44-48.

91 **A.e.**

Bir şeyin değere sahip olması, bize onun uğruna çabalamak için "gerekçe" sağlayabilir, özellikle de bu değer tarafımızca tanınmışsa. Zira değerlere, güzel olana, iyi olana kayıtsız kalmamız pek beklenen bir durum değildir. Fakat gerekçe ile görev farklıdır. Adaletin ahlaki bir iyi olduğunu tanıyan ve rasyonel, psikolojik vb sebeplerden ötürü adil olmak yönünde gerekçeleri olan bir insanın, hâlen adil olmaya dair objektif bir ahlaki görevinin veya zorunluluğunun olduğunu söylemek mümkün değildir. *Zira bir değere yönelimimizin olması, aynı zamanda bu yönde bir ödevimizin de olacağı anlamına gelmemektedir.*

Elbette ahlaki görevlerin, ahlaki değerler ile ilişkisinin olmasını ve onlara atıfta bulunmasını bekleriz. Bu noktada ikisi arasında tamamen bir kopukluk olduğu iddiasında asla bulunmamakta, aralarında çoğu zaman adeta iç içe geçmiş bir ilişki olduğuna katılmaktayım. Örneğin her Ramazan ayında insanlarca sorulan "Niçin oruç tutuyoruz?" sorusu da, dini bir ödevin değerlerle bağdaştırılması arayışına dayanmakta ve bu soruya fakirlerin hâlinden anlamak, iradeyi güçlendirmek ya da sağlık gibi değerlere atıflar yapan cevaplar verildiğini görürüz. Açıkça görünüyor ki bu cevap çabalarının amacı, dini bir ödevi değerlerle ilişkili kılmak ve onu rasyonalize etmektir. Dini ödevler gibi, ahlaki ödevleri de değerlerle ilişkilendirmeye ve rasyonalize etmeye çalışır, değerlere referansı olmayan ahlaki ödevleri anlamsız buluruz. Fakat bu, ahlaki değerin zorunlu olarak ahlaki göreve dönüşeceği anlamına gelmemektedir. Ahlaki değerler yönlendirici de olsalar, doğrudan görev verme özelliğine sahip değillerdir. Ortada objektif bir ahlaki değer olması ile bu şeyin zorunlu olarak ahlaki bir göreve dönüşmesi arasında bir zincir halkası eksiktir. Kısacası ahlaki zorunluluğun "iyi"den türemesi bir zorunluluk değildir. Bu sebeple değerlerle görevleri, daima birbirlerini öncelemek zorunda olan kavramlar olarak almaktan ziyade,

birbirleriyle sıkı bir biçimde ilişkili ancak yine de kendilerine has farklara ve öneme sahip kavramlar olarak ele almak daha isabetli olacaktır.

Ahlaki normatiflikle ilgili ikinci mesele ise görev vermenin ancak bir fail ile mümkün olabilmesidir. Doğa ya da evren bize hiçbir konuda emir vermemektedir. Hayatta kalmak, hayat standartlarımızı yükseltmek, A noktasından B noktasına gidebilmek için ve istisnasız her eylemimizde isteyelim yahut istemeyelim doğanın yasalarına tabi olmak zorundayız. Fakat doğa bize hiçbir konuda emir vermez, tembihte bulunmaz, görev tayin etmez. Newton'ın yerçekimi kanunlarını keşfetmiş olması, bize bu kanunlarla ne yapmamız gerektiğini söylemez. Fakat ahlak, normatiftir ve ne yapıp yapmamamız gerektiğini emreder. Bu noktada emreden veya görev veren bir failin olması gerekir. Aynı fail ihtiyacı ahlaki değerler için de söz konusu olabilmekle birlikte, bu fail ihtiyacı görev tayin etme gibi bir eylem söz konusu olduğunda daha da belirginleşmektedir. Bilhassa natüralizmin kabullerini göz önünde bulundurduğumuzda ahlaki görevlerle ilgili şu soruların akla gelmesi kaçınılmaz olmaktadır: Eğer insanın ahlaki görevleri varsa, bu görevleri veren bir öznenin olması gerekmez mi? Amaçsız ve bilinçsiz bir evren insana görev verebilir ve ona sorumluluk yükleyebilir mi? Bu durumda insanın objektif ahlaki görevlere veya zorunluluklara sahip olduğunu iddia etmektense, objektif ahlaki görev diye bir şeyin olmadığını ve bunun insan aklının/evrimsel sürecinin bir ürünü, yanılsaması olduğunu söylemek akla daha yatkın değil midir?

20. yüzyılın önde gelen analitik felsefecilerinden Elizabeth Anscombe, *Modern Moral Philosophy* adlı büyük ses getiren makalesinde ahlaki görevlerle alakalı bu problemlere dikkat çeker[92]. Anscombe'a göre ahlaki zorunluluk, doğruluk ve yan-

92 G. E. M. Anscombe, "Modern Moral Philosophy," **Philosophy** 33 (124), 1958, s. 1.

lışlık, Hristiyanlık etiğinin kabul gördüğü zamanlardan bugüne miras kalan fakat seküler etikçiler tarafından hiçbir sorun yokmuş gibi devşirilen kavramlardır. Fakat Anscombe'a göre Tanrı'yı kanun koyucu olarak kabul etmeyip aynı zamanda bu kanunlara sahip olmak bir çelişkidir, zira kanun koyucu yoksa ortada bir kanun da yok demektir[93]. Ortada bir yargıç veya kanun yoksa, *hüküm* kavramı sadece psikolojik bir etkiye sahip olabilir fakat anlamdan yoksundur[94]. Yani eğer emir veren bir Tanrı yoksa, ahlaki zorunluluk yükleyen "-malı" yüklemi esasen yalnızca psikolojik etkiye sahiptir ve herhangi bir gerçekliğe işaret etmez. Anscombe, Tanrı'nın merkeze alınmamasına rağmen hâlen ahlaki zorunluluk ve yanlışlıktan bahsediliyor oluşunu, yasaların ve mahkemelerin iptal edildiği bir düzende hâlâ "suçlu" kavramının kullanılmasına benzetir. Kısacası Anscombe da ahlaki görev veya zorunluluklarla ilgili bir fail gereksinimine dikkât çeker. Bu nedenle Anscombe, doğru ve yanlışın, Tanrı'nın olmadığı bir bağlamda ahlaki anlamlara sahip olamayacağını, seküler etikçilerin doğru ve yanlış yerine, 'adaletli' ve 'adaletsiz' gibi kavramlar kullanmalarını tavsiye eder[95].

Bir erdem etikçisi olan Anscombe, dini etiğe dönme çağrısı yapmamaktadır. Aksine, ortadaki problemi fark etmiş biri olarak, Tanrı olmadan ahlaki görevden bahsedilmesinin anlamsızlığına dikkat çeker ve etikçileri yeni bir lisan geliştirmeye davet eder. İlahi buyruk teorisine göre de, bir eylem ancak Tanrı tarafından emredildiyse ahlaken zorunlu (doğru) ve Tanrı tarafından yasaklandıysa yanlıştır[96]. "Dürüst olmak ahlaki bir görevdir/zorunluluktur" önermesi ve "Yalan söylemek yanlıştır" önermesi, ancak ve ancak Tanrı dürüst olmayı emreder, yalan söylemeyi de yasaklarsa geçerlidir. Tanrı'nın böyle

93 **A.e.**
94 **A.e.**, s. 7.
95 **A.e.**, s. 13-15.
96 **A.e.**

emirleri yoksa dürüst olmak bir görev değildir, yalan söylemek de yanlış değildir, zira ortada yasa koyucu bir fail yoktur.

İlahi buyruk teorisine göre faydanın, gelişimin, doğanın, mutluluğun ya da Tanrı dışındaki herhangi bir kriterin ahlaka temel addedilmesi keyfi bir tercihdir, zira bunlar ya insan yapımıdırlar ya da tesadüfi süreçlerin ürünüdürler, dolayısıyla insani düşünce ve isteklerden bağımsız objektif bir ahlaka temel teşkil edemezler. İnsan üzerinde otorite sahibi değildirler. İlahi buyruk teorisine göre bu tür zorunlu ve objektif bir ahlak ancak Tanrı ile temellendirilebilir ve sahici bir anlam kazanabilir. Ahlak filozofu Richard Taylor, Anscombe ile oldukça benzer şekilde şöyle der: "Dine atıf yapmadan doğru, yanlış ve ahlaki yükümlülükler hakkında neşe içinde söylemde bulunan çağdaş yazarlar hava ile ağ dokumaktadırlar. Yani anlam olmadan konuşmaktadırlar."[97] Yine Tanrı'sız bir dünyada ahlakın ve ahlaki görevlerin akıbeti hakkında William Lane Craig de, Jean-Paul Sartre'a çok benzer bir şekilde şunları söyler: "Tanrı'sız bir dünyada objektif doğru ve yanlış var olamaz, geriye sadece kültürel ve kişisel olan göreli, öznel yargılarımız kalır. Bu; savaşı, zulümü veya suçu kötü olarak yargılayamayacağımız anlamına gelir. (Bu durumda) Hiç kimse kardeşliği, eşitliği ve sevgiyi 'iyi' olarak övemez. Tanrı'sız bir evrende iyi ve kötü yoktur, sadece varoluşun değersiz gerçekliği vardır ve 'sen doğrusun, ben yanlışım' diyecek hiç kimse yoktur."[98]

Özetle ilahi buyruk teorisi, ahlaki görevlerin tek kaynağının Tanrı'nın emri olduğunu, eğer Tanrı yoksa insanın hiçbir ahlaki zorunluluğa sahip olmadığını söyler. Bu da demek olur ki Tanrı yoksa, hiçbir ahlaki zorunluluk olmadığı gibi, yapmamanın "yanlış" olduğu eylemler de yoktur. Her şey sadece

97 Richard Taylor, **Ethics, Faith, and Reason**, Prentice Hall, 1984, s. 7.

98 William Lane Craig, "Absurdity of Life Without God," (Çevrimiçi) https://www.reasonablefaith.org/writings/popular-writings/existence-nature-of-god/the-absurdity-of-life-without-god, 13 Temmuz 2023.

"var olan"dır. Bir insanın hapşırması ne kadar ahlaken içeriksiz bir eylemse, cinayet işlemesi de aynı oranda ahlaken içeriksizdir. Cinayete dahi yanlış denilmesi için bir sebep yoktur zira ortada bir kanun koyucu/emredici ve buna bağlı olarak ahlaki yasa yoktur. Eğer Tanrı yoksa tüm insan eylemleri sadece oldukları gibidir, ne doğru ne de yanlışlardır.

1.3 | Ahlakın Temellendirilmesi

Bir şeyin iyi, kötü, doğru ya da yanlış olduğunu söylerken *ahlaki inançlarımıza* başvururuz. Çoğunlukla da bu ahlaki inançlarımızın, bizden bağımsız olan *ahlaki gerçeklere* dayandığını varsayarız. Ahlakın temeline ilişkin araştırma, bu ahlaki inançların dayandığı ahlaki gerçeklerin sahiden var olup olmadığına ve böyle gerçekler varsa bunların dayanağının ne olabileceğine ilişkin soruşturmadır. Bu çalışmada ahlaki gerçeklerin var olup olmadığı değil, ahlaki gerçeklerin ancak hangi zemine dayandıklarında objektif bir şekilde var olabilecekleri konu alınmaktadır. Zira giriş kısmında da belirtildiği üzere ilahi buyruk teorisinin "objektif ahlaki değerler vardır" şeklinde bir iddiası yoktur, o yalnızca objektif değerlerin ancak Tanrı'ya dayandırılması durumunda var olabilmelerinin *mümkün* hâle geldiğini iddia eder. O hâlde konumuz objektif ahlaki değerlerin var olup olmadıkları değil, bu objektifliğin ancak hangi koşulda *temin edilebilir* olduğunu göstermektir.

Değerlerin objektifliğine benzer olarak ahlakın objektifliği; ahlakın, kişilerin olumsal istek, arzu ve bakış açılarından bağımsız olması anlamına gelir[99]. Yani "İşkence yapmak yanlıştır" yargısı her zaman, her yerde doğru olmalıdır[100] ve

99 Alvin Plantinga, "Naturalism, Theism, Obligation and Supervenience," **Faith and Philosophy,** 27 (3), 2010, s. 249.

100 Ancak objektiflik için ahlaki yargının her durumda veya koşulda geçerli olması gerekmez. Örneğin masum bir kişinin yerini soran eli silahlı birine yalan söylemenin doğru olması, ahlakın objektifliğine zarar vermez zira bu durumda yalan söylemek eğer bu koşullar geçerliyse kişilerin arzu ve düşüncelerinden bağımsız

bu doğruluk, dünya üzerindeki hiçbir insan tarafından bilinmese ya da tüm insanlar aksini düşünse bile geçerli olmalıdır. Fakat esas mesele bu ahlaki objektifliğin hangi kaynaktan gelmiş olduğudur. Bu kaynağa dair popüler adaylardan bazıları şunlar olagelmiştir: Akıl, duygu, toplumsal fayda, bireysel fayda, Tanrı, natüralist evrim, idealar, toplumsal sözleşme veya uzlaşı…

Temellendirme, bir tür metafizik açıklamadır ve bu nedenle temellendirme, nedensellik ile karıştırılmamalıdır[101]. Kit Fine'a göre felsefe için temel neyse, bilim için de neden odur[102] ancak Fine bu sözle ikisinin benzerliğinden çok, temellendirmenin felsefedeki ehemmiyetini vurgulamaktadır. Nedensellik ekseriyetle geçmişe doğru yapılan tarihi bir açıklamayken, temellendirme çoğunlukla eş zamanlı ve nedensel olmayan açıklamadır. Örneğin duvarın neden kırmızı olduğuna dair nedensel açıklama "Ali bu sabah duvarı boyadı" şeklinde olabilirken, metafizik açıklama duvarın 'şu an' neden kırmızı olduğuna dair bir açıklamadır ve "Duvar kızıldır ve bu da kırmızılığını temellendirir" şeklinde olabilir[103]. Yani denilebilir ki temel, temellendirdiği şeye eş zamanlı olarak varlığını aktarır[104]. Yahut 2020 yılında niçin covid kaynaklı bir pandemi olduğuna dair nedensel izah; virüsün ilk başta hangi mutasyonu geçirdiğini, virüsün ilk ortaya çıktığı Çin'in Wuhan şehrindeki şüpheli durumları, ardından hastalığın turistik ya da iş amaçlı seyahat eden kişilerce nasıl dünyanın dört bir yanına

bir şekilde her zaman doğru olur. Buna 'duruma göre değişen ahlak' veya 'ahlakın durumsallığı' denir.

101 Daniel Fogal and Olle Risberg, "The Metaphysics of Moral Explanations," **Oxford Studies in Metaethics Volume 15**, Ed. Russ Shafer-Landau, Oxford, Oxford University Press, 2020, s. 172-173.

102 Kit Fine, "Guide to Ground," **Metaphysical Grounding: Understanding the Structure of Reality**, Ed. Fabrice Correia ve Benjamin Schnieder, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, s. 40.

103 Örneğin aslı için bkz: Fogal ve Risberg, **a.e.**, s. 172-173.

104 Sara Bernstein, "Grounding Is Not Causation," **Philosophical Perspectives** 30 (1), 2016, s. 21, 25.

taşındığına dair tarihi açıklamalar içerecektir. Fakat metafizik açıklama, ilk olarak niçin bu durumun pandemi şeklinde tanımlandığını açıklamaya girişeceği için ekonomik göstergeleri ya da dünyaca ilan edilen seferberliği açıklayıcı olarak kullanacaktır[105].

Temellendirme ve nedensellik farkını ahlak felsefesi açısından bir örnek ile açıklığa kavuşturmak gerekirse, evrimin ve doğal seleksiyonun işleyiş prensiplerini açıklayarak evrimin bir tür yardımlaşma ve dayanışma anlayışı geliştiren toplumlara hayatta kalma ve üreme konusunda avantaj sağladığı, bu nedenle insanların yardımlaşmaya iyi dediği iddia edilebilir. Ancak bu nedensel izah, yardımlaşmanın kendisinin iyi olup olmadığını söylememektedir. Bu ancak tarihi sebeplere dayanan betimleyici bir izahtır ve "insanların neye niçin ne dediğini" açıklamaktan öteye gitmemektedir. Esas mesele, yardımlaşmanın kendisinin iyi olup olmadığı, insanların isteklerinden bağımsız objektif bir değere sahip olup olmadığıdır. Yani evrimsel süreçlere dair nedensel izahlar, temellendirme konusunda faydasızdır. Yardımlaşmanın hayatta kalma konusunda avantaj sağlıyor oluşunun bir doğru-yapıcı (*truthmaker*) olması şart değildir. Zira ahlakın temeli hayatta kalmak ya da nesli sürdürebilmek değildir, bunlar en fazla insanların niçin yardımlaşmaya iyi gözle baktıklarına dair nedensel bir izah olabilirler. Oysa insanların olumlu değer biçtikleri bir şey, aslında değerden yoksun olabilir.

Ahlakın temeli, aynı zamanda ahlakın standardı/kriteridir, yani o; iyi ile kötüyü, doğru ile yanlışı birbirinden ayırmak için kullanılan ölçüttür. Dolayısıyla temellendirme, bize iyi ile kötü arasındaki objektif ayrımın nasıl ve neye göre yapıldığını, hangi ölçütün alındığını da gösterebilmelidir. Bu ölçüt

105 Örneğin aslı için bkz: Kelly Trogdon, "An Introduction to Grounding," **Varieties of Dependence**, Ed. Miguel Hoeltje, Benjamin Schnieder ve Alex Steinberg, Munich, Philosophia Verlag, 2013, s. 97.

faydacılıkta toplumsal faydadır, en fazla sayıda insan için en fazla mutluluğu sağlayan eylem doğrudur; ahlaki egoizmde kişisel çıkardır, birey için en fazla yararı sağlayan eylem doğrudur; erdem etiğinde erdemdir, kişiyi erdemli bir insan haline getiren eylemlerde bulunmak doğrudur; neo-aristotelesçilikte doğaya uygun eylemdir, her insan kendine özgü bir doğaya sahiptir ve bu doğaya uygun eylemler doğrudur; ilahi buyruk teorisinde ise bu kriter Tanrı'dır, Tanrı'nın emrine uygun eylemler doğru, karşı gelen eylemler yanlıştır. Bu kriterler arasından keyfi olmama şartını karşılayan en gerideki zemin, ahlakın temelidir.

Ahlakın temeli, nihai açıklamayı da içerir[106]. Örneğin işkencenin niçin yanlış olduğuna izah olarak işkencenin acıya yol açtığı ileri sürülebilir. Ancak daha da geri plandaki asıl sebep Kant'ın iddia ettiği gibi gereksiz acı çektirmenin rasyonel aklın koşulsuz buyruğu ile çelişiyor olması ya da Tanrı'nın acı çektirmeyi yasaklamasıysa, bu durumda sondakiler, acıya yol açmaktan daha iyi birer nihai açıklama adayıdır[107].

Ahlakın temeline dair izah ayrıca *asimetrik* olmalıdır[108]. Eğer A, B'yi temellendiriyorsa, bu durumda B, A'yı temellendiremez. Aksi takdirde döngüsel bir izah elde etmiş oluruz. Örneğin ahlakın kültür yoluyla belirlendiği ileri sürülebilir ancak kültür, ahlakı etkilediği kadar, kültür yoluyla elde edilen ahlak da bir süre sonra kültürü şekillendirecek ve böylece sonsuz bir döngü elde edilecektir. Elbette rölatif ahlakı savunan biri tutarlı bir şekilde bu tür bir izahta bulunabilir, ancak objektif ahlak yaslanacağı sağlam bir zemine ihtiyaç duyar ve dolayısıyla bu tür bir izah objektif ahlakın temeli olarak sunulamaz.

106 Nicholas Southwood, **Contractualism and the Foundations of Morality**, New York, Oxford University Press, 2010, s. 10-11.

107 **A.e.**

108 Jonathan Schaffer, "Monism: The Priority of the Whole," **Philosophical Review** 119 (1), 2010, s. 37.

Asimetri ile oldukça bağlantılı şekilde, temelcilik gereği nedenler zincirinde sonsuza kadar geri gidilemez[109]. Eğer bir şey, diğeri sayesinde var oluyorsa, o hâlde hepsinin dayandığı nihai bir zemin olmalıdır[110]. Metafizik temelciliğin bu iddiası tartışmalıdır fakat bu, metaetiği konu alan çalışmamızı etkilememektedir. Zira objektif ahlakı sağlama iddiasına sahip olan metaetik görüşlerin hemen hepsi zaten böyle bir zemine sahip oldukları iddiasındadır. Ahlakın temelini teşkil eden bu nihai zemin ahlaki natüralizme göre doğal nitelikler, ahlaki nonnatüralizme göre doğal-olmayan nitelikler ve ilahi buyruk teorisine göre Tanrı'dır. Dolayısıyla tüm teoriler eşit kriterler altında değerlendirileceklerdir.

Ahlakı temellendirmeye ihtiyaç duyma sebebimiz, elbette onu keyfiyetten kurtarmaktır. Zira ancak bizden bağımsız gerçekliğe sahip olan bir ahlak asli değere ve üzerimizde otoriteye sahip olabilir. Bu nedenle objektif bir ahlakı belirlemek için kullandığımız kriter veya temel, keyfi bir tercihin sonucu olamaz. Yani temellendirme iddiası "Niçin ahlakın kriteri olarak X yerine Y'yi almalıyız?" sorusuna keyfi bir cevap sunamaz, Y'nin ahlakın kriteri olması bir tercih veya istek konusu değildir, bu durum ancak objektif gerçekliğe bağlı bir zorunluluk ve onun kabulü olmalıdır. Aksi halde objektiflik mevzubahis olamaz. Nasıl ki 2x2 işleminin 4 olması bizim tercihlerimizin bir sonucu değilse, objektif ahlak da tercihlerimizin bir sonucu değildir. İnsan, eğer varsa objektif ahlaki yasaya boyun eğmek durumundadır, onu değiştirme gücüne sahip olamaz.

Buraya kadar sayılanların, ahlakın temellendirilmesi için gerekli tüm şartların nihai listesi olduğu iddiasında bulunulmamaktadır. Ancak her tür insani düşünce, duygu ve keyfiyetten arınmış sahici bir ahlakın varlığına dair açıklama en azından bu asgari koşulları sağlayabilmelidir. İkinci bölümde, ahlaki değerleri ve ahlaki görevleri temellendirme iddiasına

109 **A.e.**
110 **A.e.**

sahip olan tüm metaetik görüşler bu kriterlerce incelenecek, ontolojiye dair bu incelemeye ek olarak ahlaki bilgiye ulaşma yöntemleri de tartılacaktır.

Bilişselcilik ve Gayrıbilişselcilik

Bölümün ana konusu olan ahlaki ontolojiyle ilgili teorilere geçmeden önce, ahlakı dilsel açıdan inceleyen teoriler arasındaki ayrımdan kısa da olsa bahsetmek faydalı olacaktır. Bilişselcilik ve gayrıbilişselcilik olarak iki grup altında toplanan linguistik teoriler, ahlaki ifadelerin doğruluk değerine sahip olup olamayacaklarını konu edinirler.

"İşkence yapmak yanlıştır" gibi ahlaki önermelerin, ahlaki inançlara dayandıklarından söz edilmişti. Ahlaki önerme ve yargıların, birtakım ahlaki gerçeklere işaret eden ahlaki inançlar olduklarını ileri süren bu metaetik görüş *bilişselciliktir*[111]. Yani ahlaki yargılar, gerçeklere işaret ettiklerinden ötürü bilişsel ifadelerdir ve doğru ya da yanlış olabilme kapasitesine sahip olan inançlardır[112]. Dolayısıyla bilişselciliğe göre ahlaki yargılar doğruluk değeri taşırlar ve anlamlıdırlar, zira onlar dış dünyayı tarif etme amacı taşırlar. Örneğin "Su molekülü, 2 karbon ve 1 oksijen atomundan oluşur" önermesi yanlış olsa bile anlamsız değildir, zira gerçekliğe işaret eder ve dolayısıyla doğru ya da yanlış olma kapasitesine sahiptir. Bilişselciliğe göre de "İşkence yapmak doğrudur" ifadesi yanlış olsa bile anlamlıdır, zira bu önerme ahlaki doğru ve ahlaki yanlış gibi gerçekliklere işaret eden bir ahlaki inancın ifade ediliş şeklidir. Yani bilişselcilik; doğru, yanlış, iyi ve kötü gibi ahlaki terimlerin, dış dünyada bulunan ahlaki gerçeklere atıf yaptığını öne süren linguistik görüştür[113].

---

111 Stuart Brock ve Edwin Mares, **Realism and Anti-Realism**, Durham, Acumen Publishing Limited, 2010, s. 122.

112 Miller, **An Introduction to Contemporary Metaethics**, s. 3.

113 Nicholas Laskowski ve Stephen Finlay, "Conceptual Analysis in Metaethics," **Routledge Handbook of Metaethics**, Ed. Tristram McPherson ve David Plunkett, New York, Routledge, 2018, s. 537.

Gayrıbilişselcik ise bilişselciliğin tam aksine, ahlaki ifadelerin herhangi bir inanca ya da gerçekliğe dayanmadıklarını, anlamsız olduklarını savunur. Gayrıbilişselcilik için doğru, yanlış, iyi ve kötü gibi ahlaki terimler kullanıldıkları cümlelere duygusal ya da değer biçici içerikler katarlar ama gerçek bir anlamdan yoksundurlar. Örneğin gayrıbilişselci bir metaetik teori olan duyguculuğa göre "İşkence yapmak yanlıştır" cümlesinin semantik açıdan "İşkence mi aman aman!" cümlesinden bir farkı yoktur, ikisi de işkence ile ilgili kişisel duyguları bildirir. "Su molekülü, 2 hidrojen ve 1 oksijen Budapeşte" cümlesi nasıl ki yanlış bile değil yalnızca anlamsızsa, gayrıbilişselciliğe göre "İşkence yapmak yanlıştır" gibi ahlaki cümleler de ne doğru ne yanlış olabilirler, onlar yalnızca anlamsızdırlar. Zira gayrıbilişselciliğe göre ahlaki doğruluk ve ahlaki yanlışlık, gerçekliğe dair nitelikler değildir. Ahlaki yargılarımız esasen duygularımızın, arzularımızın, eğilimlerimizin dışavurumudur. Bu nedenle ahlaki ifadeler temsil ifadeleri olamazlar, zira temsil edebilecekleri herhangi bir ahlaki gerçeklik yoktur. Ahlaki ifadeler inanç cümleleri olamayıp ancak arzu, istek, duygu ya da emir cümleleri olabilirler[114]. Yani denebilir ki gayrıbilişselcilik, ahlaki yargı ve ifadeleri psikolojiye indirger. Objektif ahlakın temelini soruşturduğumuz bu çalışmada ele alacağımız tüm metaetik teoriler bilişselcilik kapsamına girmektedir, zira hepsi de ahlakın objektif bir gerçekliğe sahip olduğunu iddia etmektedirler.

Bilişselciliğin kapsamına şu metaetik teoriler girmektedir: Keşfedilebilir bir objektif ahlakın var olduğunu savunan ahlaki realist teoriler, objektif ahlakın var olduğunu ancak bunun keşfedilmediğini ve insanlar tarafından inşa edildiğini iddia eden inşacılık, ilahi buyruk teorisi, ahlaki subjektivizmin ve ahlaki göreliliğin bazı türleri ve hata teorisi gibi objektif ahlakın var

---

114 Matthew S. Bedke, "Cognitivism and Non-Cognitivism," **Routledge Handbook of Metaethics**, Ed. Tristram Mcpherson ve David Plunkett, New York, Routledge, 2018, s. 300.

olmadığını savunan bazı anti-realist görüşler. Görüldüğü üzere realist olmayan birçok metaetik teori de bilişselciliğe dahil olabilmektedir. Zira sözü edilen tüm bu metaetik teoriler ahlaki ifadelerin anlamlı önermeler olduklarını kabul ederler. Örneğin ahlaki nihilizmin bir türü olan hata teorisi, ahlaki cümlelerin anlamlı olduklarını kabul ederek gayrıbilişselci duyguculuk gibi "Hırsızlık kötüdür" ile "Hırsız yuuuh!" ifadelerinin aynı anlama gelmediklerini söyler, zira ilk cümle bir doğruluk değerine sahipken ikincisi yalnızca duyguları ifade eder. Fakat hata teorisine göre iyi ya da kötü gibi ahlaki nitelikler gerçek olmadıkları için, tüm ahlaki önermeler yanlıştır. Yanlışlardır ancak yine de anlamdan yoksun değillerdir[115]. Hata teorisi ismi de, insanların gerçekte olmayan şeyler (yani objektif bir ahlak) hakkında sanki gerçeklermiş gibi iddialarda bulunmalarının bir "hata" oluşundan gelir[116]. Kısacası bir ahlaki nihilizm türü olan hata teorisi, ahlaki ifadelerin yanlış da olsalar hâlâ anlamlı önermeler ve inançlar olduklarını ileri sürdüğünden ötürü bilişselcidir[117]. Bilişselci sayılabilmek için gereken şart, ahlaki yargıların ahlaki gerçeklere atıf yapmayı amaçlayan ahlaki inançlar olduklarını varsaymaktır. Yani her bilişselci teori ahlaki gerçeklerin var olduğunu savunmaz ancak ahlaki gerçeklerin var olduğunu savunan her teori bilişselcidir. İkinci bölümde inceleyeceğimiz ahlaka ontolojik temel sunma iddiasındaki metaetik teoriler de hâliyle objektif bir ahlakın var olduğunu iddia ettiklerinden ötürü bilişselciliğin kapsamına girmekteler.

115 John Leslie Mackie, **Ethics: Inventing Right and Wrong**, London, Penguin Books, 1990, s. 40.

116 Stephen Finlay, "The Error in the Error Theory," **Australasian Journal of Philosophy** Vol. 86, No. 3, September 2008, s. 347-348.

117 Mark van Roojen, "Moral Cognitivism vs Non-Cognitivism," **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Ed. Edward N. Zalta, Haziran 28, 2018, (Çevrimiçi) https://plato.stanford.edu/entries/moral-cognitivism/, 6 Aralık 2021.

II. BÖLÜM

AHLAKI TEMELLENDİRME İDDİASINDAKİ METAETİK TEORİLER

"Anlamın, değerlerin, ahlakın ve iyi yaşamın; bilinçli canlıların refahına dair olgularla ilişkisi olmalı ve bunlar yasalara uygun şekilde dünyadaki olaylara, beyinin hallerine bağlı olmalı."

– Sam Harris

"Dünyanın anlamı, dünyanın dışında olmalı. Dünyanın içinde her şey nasılsa öyledir, her şey nasıl olup bitiyorsa öyle olup biter; dünyanın içinde hiçbir değer yoktur—olsaydı bile, hiçbir değer taşımazdı."

– Ludwig Wittgenstein, filozof.

2.1 | Ahlakın Tanrı Olmadan da Temellendirilebileceğini İddia Eden Metaetik Görüşler

Ahlaki nitelikler ve *ahlaki gerçekler*, ahlakın ontolojisine dair temel kavramlardandır. Buradan itibaren sıkça sözü geçecek olan bu kavramlar, objektif ahlakın mümkünatı için şart olan yapıtaşlarıdır. Örneğin 'katı olma' veya 'katılık' bir doğal niteliktir, "Kömür katıdır" dediğimizde katı olma niteliğini kömüre atfeder ve kömürün katı oluşunun doğal bir gerçek olduğunu iddia etmiş oluruz. Benzer şekilde 'kötülük' de *ahlaki bir niteliktir* ve bu niteliği insanlara, olaylara, öğretilere atfederek/yükleyerek onların 'kötü' oldukları yargısında bulunuruz[118]. Örneğin "Çilecilik kötüdür" dediğimizde çilecilik öğretisinin kötü oluşunun *ahlaki bir gerçek* olduğunu kastederiz.

Ahlaki nitelik ve ahlaki gerçeklerin Tanrı olmadan da objektif bir şekilde var olabileceğini iddia eden metaetik teoriler genellikle ahlaki realizm çatısı altında sınıflandırılmaktadır.

---

118 David O. Brink, **Moral Realism and the Foundations of Ethics**, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, s. 25.

Bu nedenle ilk önce genel olarak ahlaki realizm, ardından da ahlaki realizmin spesifik türleri incelenecek ve bu metaetik teorilerin objektif ahlakın varlığına dair getirdikleri izahlar soruşturmaya tabi tutulacaktır.

Geoffrey Sayre-McCord, realizmin ahlaki gerçekler hususunda hesabını vermesi gereken üç ana husus olduğunu belirtir[119]: 1- Ahlaki gerçeklerin, dünyadaki diğer gerçeklere nasıl uyabildiğinin mantıklı bir açıklaması (Bir adamın bir başka adamı sebepsiz yere silahla vurması dünyada gerçekleşen *doğal bir gerçek* iken, ne oluyor da bu gerçek aynı zamanda *ahlaki bir gerçek* haline gelebiliyor ve ahlaken yanlış olabiliyor?). 2- Bu ahlaki gerçeklere nasıl ulaşabildiğimiz ve onlar hakkında nasıl kanıtımız olabileceğinin gösterilmesi (Cinayetin yanlış olması ahlaki bir gerçek olsa bile bunun bilgisine nasıl ulaşabiliriz?). 3- Bu ahlaki gerçeklere uygun davranıp davranmamamız gerektiğine dair gerekçelerin sağlanması (Yalancılık yanlış olsa bile niçin kişisel çıkarım için yalan söylemeyeyim?). Bunlardan ikincisi epistemoloji ile ilgili olup, bu probleme nispeten de olsa yer ayrılacaktır. Üçüncü problem, bir sonraki bölümün problemi olan ahlakın bağlayıcılığıdır ve ileride genişçe işlenecektir. Birincisi ise ahlakın ontolojosi ile ilgilidir ve bu bölümün ana problemini teşkil etmektedir. Ahlakın temellendirilebilmesi için ahlaki gerçek ve niteliklerin nasıl ve ne formda var olabileceklerine dair makul bir izah sunmak şarttır. Aksi takdirde neyin iyi, neyin kötü olduğuna dair ahlaki yargılarımız boşlukta kalacaktır.

2.1.1. | Ahlaki Realizm

Ahlak felsefesindeki realizme geçmeden önce genel anlamda realizm; insan zihninden ya da düşüncelerinden bağımsız

119 Geoffrey Sayre-McCord, “Moral Realism,” **The Oxford Handbook of Ethical Theory**, Ed. David Copp, New York, Oxford University Press, 2006, s. 43.

gerçeklerin *var olduğunu* savunan metafizik görüştür[120]. Realizme göre gerçek, insanların hem inançlarından hem de o gerçeğe dair delillerinden bağımsızdır[121].

Birçok disiplinin -temel mantığı aynı olmak üzere- kendine has realizm anlayışı vardır. Richard N. Boyd'a göre bilimsel realizm, bilimsel teorilerin kendilerinden bağımsız bir gerçekliği tarif eden varsayımlar olduğunu öne sürer ve bilim tarafından tarif edilen bu gerçeklik, bizim onun hakkındaki bilimsel teori ve düşüncelerimizden bağımsızdır. Zira "Gerçeklik, düşünceden önce gelir"[122]. Ayrıca bilimsel realizme göre sicim ya da quark gibi gözlemlenemeyen şeyler tıpkı masa ya da kaya gibi anlaşılması gereken gerçekliklerdir. Ancak bu tür gözlemlenemeyenlerin hesap yapmayı kolaylaştırmak için bilim adamları tarafından varsayılan ölçüm araçları olduğunu iddia etmek bilimsel anti-realizmdir[123].

Bir başka realizm türü olan matematiksel realizm ise matematiksel teorilerin dış dünyaya ait birtakım doğru açıklamalar olduklarını söyler[124]. Hatta matematiksel realizmin katı bir formu olan Platoncu anlayışa göre gerçekte soyut matematiksel varlıklar bulunmaktadır[125]. Bunun tam tersi olan matematiksel anti-realizme göre ise matematiğin bir ontolojisi yoktur. Matematiksel önermeler dış dünyaya dair bilgimizi artırmayan ve tıpkı "bekarlar evli değildir" cümlesi gibi yalnızca analitik doğru olan mantıksal ifadelerdir[126]. Yani matematiksel

120 Brink, **Moral Realism and the Foundations of Ethics**, s. 14.

121 **A.e.**, s. 15.

122 Richard N. Boyd, "How to Be a Moral Realist," **Essays on Moral Realism**, Ed. Geoffrey Sayre-McCord, New York, Cornell University Press, 1988, s. 181.

123 Billy Dunaway, "Realism and Objectivity," **The Routledge Handbook of Metaethics**, Ed. Tristram McPherson ve David Plunkett, New York, Routledge, 2018, s. 136.

124 Mark Balaguer, "Realism and Anti-Realism in Mathematics," **Philosophy of Mathematics**, Ed. Andrew Irvine, Amsterdam, Elsevier, 2009, s. 36-37.

125 **A.e.**, s. 40.

126 **A.e.**.

anti-realizme göre matematik mantığa indirgenebilir ve onun insandan bağımsız bir varlığı söz konusu değildir.

Kısacası genel anlamda realizmin insan zihninden bağımsız gerçekliğin var olduğu ve bu gerçeklerin en azından bir kısmının bilinebilir olduğu yönündeki metafizik bir görüş olduğunu söyleyebiliriz. İnsanların çoğunun realist olduğunu ve muhtemelen hepsinin gündelik hayatlarında realistmiş gibi davrandığını söylemek mümkündür[127]. İnsanların çoğu, algıladığı şeylerin gerçek olduğunu varsayar ve belki de tamamı ise gündelik hayatında karşılaştığı kişileri, problemleri, olayları gerçeklermiş gibi değerlendirerek tavır alır. Yani teoride realizmi reddeden bir kişinin dahi günlük hayatında bir realist gibi davrandığı gözlemlenebilir ve muhtemelen de bu kaçınılmazdır. Realizm, sağduyu ile en uyumlu ontolojik görüş olarak kabul edilir. Fakat sağduyu doğruluğun garantörü değildir. Zira insan vücudunun yaklaşık %60'ının sudan oluşması veya kafamızı göğe çevirdiğimizde gördüğümüz yıldızların çoğunun şu an var olmaması da sağduyu ile pek uyuşmamaktadır.

"Cinayet kötüdür" şeklinde ahlaki bir yargıda bulunurken de bunu çoğunlukla sağduyumuza dayanarak yaparız ancak bu, cinayetin bizden bağımsız objektif bir kötülük olduğunun ispatı değildir, zira sağduyu yanıltıcı bir doğruluk kriteri olabilir. Ayrıca sağduyu iyi-kötü ayrımında yanıltıcı olabileceği gibi, doğrudan iyinin ve kötünün varlığı hakkında da yanıltıcı olabilir. Zira sağduyumuzla varlıklarını hissetsek bile iyi ve kötü gibi kavramlar gerçekte var olmayabilirler.

Ahlaki realizm, diğer disiplinlerin realizm anlayışlarına benzer şekilde, inançlarımızdan ya da yargılarımızdan bağımsız ahlaki gerçeklerin var olduğunu iddia eden metafizik görüştür[128]. Nasıl ki bilimsel realizm; izafiyet, kütleçekim, foton gibi bilimsel terimlerin dış dünyanın gerçek yapı

---

127 Brink, **Moral Realism and the Foundations of Ethics**, s. 29.
128 **A.e.**, s. 7.

ve özelliklerini anlattığını iddia ediyorsa, ahlaki realizm de 'iyi' ve 'kötü' gibi ahlaki terimlerin dış dünyada bulunan gerçekliklere işaret ettiğini iddia eder[129]. Bilimsel realizmde gerçeklerin düşünceden önce gelmesi ve bizim onlar hakkındaki bilimsel teorilerimizden bağımsız bir şekilde var olması gibi, ahlaki realizme göre ahlaki gerçekler de bizim yargılarımızdan ve zihin hallerimizden bağımsız şekilde vardırlar[130]. Ahlaki gerçekler tıpkı dış dünyadaki diğer obje ya da nitelikler gibi, biz onları yanlış görsek ya da hiç göremesek de oldukları gibi var olmaya devam ederler[131]. Yani bir insanın işlediği kötülük, hiç kimse onu görmese de, kabul etmese de, yine de kötülüktür. Zira ahlaki realizme göre kötülük, insan zihninin bir kurgusu değil, dış gerçekliğin kendisinde mevcuttur. Ahlaki realizme göre ahlaki gerçekler vardır ve bu ahlaki gerçekler herkes için geçerlidir. Ayrıca hangi gerçeğin ahlaki bir gerçek olduğunu belirleyen kriter de yine insanın fikir ve görüşlerinden bağımsızdır[132].

Bu noktada, benzerlikleri sebebiyle ahlaki realizm ve ahlaki objektiflik arasındaki nüansa açıklık kazandırmak gerekir. Ahlaki realizm ve objektiflik, literatürde de zaman zaman eş anlamlı olarak kullanılırlar fakat tamamen örtüşen ya da örtüşmek zorunda olan kavramlar değillerdir[133]. Zira realizm ontolojik bir görüşken, objektiflik daha çok epistemolojik bir kavramdır[134]. Ahlaki realizm, ahlaki gerçeklerin "orada" olduğu iddiasında bulunan ve bu ahlaki gerçeklerin doğasını konu alan ontolojik bir görüştür[135]. Ahlaki objektiflik ise bu ahlaki gerçeklerin doğasıyla ya da nerede, nasıl bulunduklarıyla ilgilenmeyip, yalnızca ahlaki önermelerin doğruluğuyla

129 **A.e**.
130 Boyd, **How to Be a Moral Realist**, s. 181-182.
131 Mccord, **Moral Realism**, s. 40.
132 Brock ve Mares, **Realism and Anti-Realism**, s. 113.
133 Dunaway, **Realism and Objectivity**, s. 135-136.
134 **A.e.**
135 Brink, **Moral Realism and the Foundations of Ethics**, s. 14.

ilgilidir. Realizm, objektifliği içerir. Her ikisi de doğruluğun keyfi olmayan standartlarla, duygu ve düşüncelerden bağımsız olarak belirlendiğini savunur[136]. Fakat objektiflik, bu doğruluğun hangi temele bağlı olduğu konusunda söz söylemezken, realizm bu temelin yapısını ve doğasını da konu alır[137]. Yani ahlaki realizm, ahlaki objektiflikten daha da ileri giderek, bu objektifliğin dayandığı temel hakkında iddialarda bulunur.

Bazı inşacılık türleri, ahlaki realizme dahil olmasalar da, ahlaki doğruların toplumsal uzlaşı gibi yollarla insanlar tarafından inşa edildiğini ve bu yaratılan ahlaki doğruların objektif olduğunu savunur[138]. Yani inşacılar ahlakın objektifliğinin, ahlaki realizmin tekelinde olmadığını iddia ederler. Ahlaki realizme göre ise bu mümkün değildir zira objektif ahlak inşa edilemez, yalnızca keşfedilebilir. Ahlaki realist Russ Shafer-Landau, "Biz ahlakın yazarları değiliz, ancak bizim yaratımımız olmayan ahlaki kurallar tarafından kısıtlanırız" diyerek ahlaki realizmin bu konudaki tavrını kısa ve öz bir şekilde ifade eder[139]. Her ne kadar inşacılığın objektifliği sağlayıp sağlayamayacağı ya da daha doğrusu inşacılığın kastettiği objektifliğin hakiki bir objektiflik olup olmadığı tartışmalı bir konu olsa da görüldüğü üzere ahlaki realist olmadan da objektiflik iddiasında bulunan metaetik görüşler vardır. Bu iddiada bulunmak en azından ilk bakışta mümkün gibi durmaktadır, zira realizm ve objektiflik temelde farklı kavramlardır.

Ahlaki realizm ayrıca bilişselciliğe dahildir. Ahlaki realist olmak, ahlaki önermelerin doğru ya da yanlış olabilen, yani doğruluk değeri taşıyan inançlar olduklarını varsaymayı gerektirir[140]. Ahlaki önermeler, duyguların ifade ediliş şekli ya

136 Michael Pendlebury, "Objectivism Versus Realism," **Philosophical Forum** 42 (1), 2011, s. 79-80.

137 **A.e.**

138 Russ Shafer-Landau, **Moral Realism: a Defence**, Oxford, Oxford University Press, 2003, s. 39-41.

139 **A.e.**, s. 2.

140 **A.e.**, s. 17.

da bunun gibi birtakım gayrıbilişsel ifadeler değildir, onlar dış dünyaya ait gerçeklere gönderme yapan iddia ve inançlardır, dolayısıyla bilişsel ifadelerdir. Ahlaki realizm, işte dil ile gönderme yapılan bu ahlaki gerçeklerin, dış dünyada var olduğunu savunan ontolojik görüştür. Michael Dummett'a göre realizm bizden bağımsız bir gerçeklik olduğunu varsayar ve bu sayede ona dair beyanlarımız objektif bir doğruluk değerine sahip olur[141]. Ayrıca ahlaki realizme göre ahlaki önermeler sadece doğruluk değerine sahip olmakla kalmazlar, bunların en azından bazıları doğru olmak zorundadır[142].

Yani ahlaki realizme göre ahlaki soruların doğru cevapları vardır ve bu cevapların hepsine olmasa da en azından bir bölümüne ulaşmak mümkündür, zira ahlaki gerçekler mevcuttur[143].

Ahlaki realizmin bilişselcilik ile olan ilişkisini de gösterdikten sonra artık ahlaki realizmin genel bir çervesini çizmek mümkündür. David Copp, ahlaki realizmin içermesi gereken şartları şu beş madde ile sıralar[144]:

"1- Ahlaki nitelikler vardır. Örneğin yanlışlık diye bir ahlaki nitelik vardır.

2- Bazı ahlaki nitelikler örneklendirilebilir. Örneğin bazı eylemler yanlıştır.

3- Ahlaki yüklemler, ahlaki nitelikleri yüklemek için kullanılır. Bir eyleme 'yanlış' dediğimizde, o eyleme 'yanlışlık' niteliğini yüklemiş oluruz.

4- Ahlaki iddialar, ahlaki inançları ifade ederler. Bir eyleme 'yanlış' dediğimizde, o eylemin yanlış olduğuna dair inancımızı ifade ederiz.

---

141 Michael Dummett, **Truth and Other Enigmas**, Cambridge, Harvard University Press, 1978, s. 146.

142 Geoffrey Sayre-McCord, "The Many Moral Realisms," **The Sourhern Journal of Philosophy** Vol. XXIV, 1986, s. 3.

143 Michael Smith, "Realism," **A Companion to Ethics**, Ed. Peter Singer, Oxford, Blackwell Publishers Ltd., 1991, s. 399.

144 David Copp, **Morality in a Natural World: Selected Essays in Metaethics**, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, s. 7.

5- Ahlaki nitelikler, nitelikler olarak, herhangi bir niteliğin sahip olduğu statüye sahiplerdir (Ahlaki bir nitelik olan ‘yanlışlık’, ahlaki olmayan bir nitelik olan ‘kırmızılık’ gibi bir metafizik statüye sahiptir)”

Copp’un sıraladığı bu beş maddenin ahlaki realizmin asgari koşulları olduğunu söyleyebiliriz. Fakat tek başına ahlaki realizm, bu beş maddenin nasıl mümkün olabildiğini açıklamaz ya da bunun hakkında çok az bilgi vermekle yetinir[145]. Örneğin Copp’un birinci maddede var olduğunu belirttiği ahlaki niteliklerin ya da ahlaki gerçeklerin ne olduklarını, nasıl var olabildiklerini, ne çeşit bir varlık yapısına sahip olduklarını açıklamak için tek başına ahlaki realizm yetersizdir ya da daha doğru bir ifadeyle böyle bir misyona sahip değildir[146]. Ahlaki niteliklerin ne çeşit bir doğaya sahip olduklarını açıklama misyonu, ahlaki realizmin alt kategorilerine ya da daha spesifik metaetik görüşlere aittir ki bunlar da üçe ayrılır: 1- Ahlaki natüralizm. 2- Ahlaki nonnatüralizm. 3- Ahlaki doğaüstücülük (*supernaturalism*). Doğaüstücülük ya da ilahi buyruk teorisi, realist olmak zorunda değildir, ahlaki gerçeklerin Tanrı tarafından temellendiğini nominalist bir şekilde savunmak da mümkündür. Bunlara ek olarak, realist olmayan ama objektif ahlakı icat edilebilir bir şey olarak gören inşacılık da objektif ahlakı açıklama iddiasındaki 4. pozisyon olarak kabul edilebilir.

İleride detaylıca işleyeceğim bu dört metaetik görüşü en azından fikir vermesi açısından asgari düzeyde de olsa açıklamak yararlı olacaktır. Ahlaki natüralizm, ahlaki niteliklerin doğal nitelikler olduğunu ve bunların bilimin kapsamındaki nitelikler gibi algılanması gerektiğini savunur[147]. Buna göre

145 Brink, **Moral Realism and the Foundations of Ethics**, s. 22.

146 David Copp, “Varieties of Moral Naturalism,” **Filosofia Unisinos** 13 (2 - suppl.), 2012, s. 282.

147 Nicholas L. Sturgeon, “Ethical Naturalism,” **The Oxford Handbook of Ethical Theory**, Ed. David Copp, New York, Oxford University Press, 2006, s. 92.

ahlaki bir nitelik olan iyilik; tıpkı fizikteki yoğunluk gibi doğal bir niteliktir ve onunla aynı metafizik statüdedir. Ahlaki nonnatüralizme göre ise ahlaki nitelikler doğal olmayıp, hiçbir kategoriye dahil olmayan kendine özgü (*sui generis*) niteliklerdir. Yani iyi, yoğunluk ile aynı metafizik statüde değildir; iyi, ahlaki bir niteliktir ve doğal niteliklerle kıyaslanamaz. Ahlaki doğaüstücülük (*supernaturalism*) de ahlaki niteliklerin doğal ya da tanımlanamaz doğal-olmayan nitelikler olmadıklarını ancak doğaüstü nitelikler olduklarını söyler[148]. Bu görüşe göre iyi, kaynağını ancak Tanrı gibi bir doğaüstü güçten alabilir. İnşacılığa göre ise ahlaki niteliklerin doğal ya da doğal-olmayan nitelikler gibi "orada" bir varlığı yoktur, ancak ahlak, rasyonel insanlar tarafından bir prosedür sonucu inşa edilir. Yani inşacı görüşlerin ahlaki ontolojiyi es geçerek bir ahlak oluşturmaya çalıştıklarını söyleyebiliriz.

Ahlaki realizm açısından esas zorluk tam da bu noktada, yani ontolojide başlamaktadır. Ahlaki realizmin, birtakım objektif ahlaki gerçeklerin var olduğunu savunması sebebiyle sağduyu ile olan uyumundan söz edilmişti. Gerçekten de ahlaki yargılarda bulunurken bizden bağımsız olan ve herkesi bağlaması gereken birtakım objektif ahlaki gerçekler varmış gibi düşünür ve öyle beyanda bulunuruz. Ancak konu ahlaki objektifliğin ve gerçekliğin varlığından, bu söz konusu kavramların ne formda ve nasıl var olabileceklerine geldiğinde, ahlaki realizmin sağduyu ile olan uyumu büyük bir darbe almaktadır. 'Yanlışlık' diye bir şeyin dış dünyada var olması ne demektir? Bilhassa natüralizmin iddiasını ele alırsak ahlaki kavramların pozitif ve sosyal bilimlerdeki yerçekimi, quark, arz-talep kavramları gibi anlaşılması gerektiği düşüncesi ne derece sağlıklıdır? Kötülüğün tıpkı yoğunluk gibi bir doğal nitelik olması nasıl mümkün olabilir? Ahlaki nonnatüralizmin iddia ettiği gibi, ahlaki niteliklerin bu tür doğal nitelikler olmadığını öne

148 Brink, **Moral Realism and the Foundations of Ethics**, s. 22.

sürsek dahi, ‘iyilik’ gibi bir ahlaki niteliğin kendiliğinden bir gerçek olarak tek başına var olması ne anlama gelmekte ve nasıl mümkün olabilmektedir? Bu iyilik nerededir, formu nedir? Bu tür doğal-olmayan bir iyilik varsa bile bu doğal-olmayan iyi, doğal dünya ile nasıl etkileşime geçmektedir? Bunlar gibi, ahlaki gerçek ve niteliklerin doğasına ilişkin sorulara cevap bulmak realizm açısından büyük bir sorundur. Yukarıda kısaca tanımlanan dört metaetik teorinin amacı da bu sorunlara bir çözüm üretmek ve ahlaki gerçekleri makul bir temele oturtmaktır. Zira ahlaki niteliklerin metafizik formu, doğası ve nasıl var olabildiği gibi ontolojik problemlere yanıt vermeden, ahlaki realizmin temel varsayımları boşlukta kalacak ve “Objektif ahlaki gerçekler vardır” iddiası temelden yoksun bir inanç meselesine dönüşecektir.

Tam da bu konuda, yani objektif ahlaki gerçeklerin ve niteliklerin doğası hakkında ahlaki realizme getirilen en temel eleştirilerden biri John Leslie Mackie’nin tuhaflık (*queerness*) argümanıdır. Mackie’nin tuhaflık argümanının ilk başta iki boyutu vardır, biri metafizik ve biri epistemolojik[149]. Mackie’nin metafizik yönden eleştirisi kendi sözleriyle şudur: “Objektif değerler olsaydı, bunlar evrendeki her şeyden tamamen farklı olan çok garip türde varlıklar veya özellikler veya ilişkiler olurlardı”[150]. Bunun devamı niteliğindeki epistemolojik eleştirisi ise şöyledir: “Bunların (objektif değerlerin) farkında olsaydık, bu farkındalığı sağlayan şey diğer tüm bilme araçlarımızdan farklı olan bir tür özel yeti veya ahlak algısı veya sezgi olmak zorunda olurdu”[151]. Yani Mackie, hem objektif değerlerin varlığının hem de bunların insan tarafından bilinmesini sağlayacak melekenin tuhaf olduğunu belirterek ahlaki gerçekçiliğin hiç de gerçekçi olmadığını söyler.

149 Mackie, **Ethics: Inventing Right and Wrong**, s. 38.
150 **A.e.**
151 **A.e.**

J. L. Mackie bir ahlaki nihilisttir ve ahlaki nihilizme getirilen en büyük eleştirilerden biri de bariz şekilde hissettiğimiz veya farkında olduğumuz ahlaki gerçekleri reddetmesinden dolayı sağduyuya aykırı olmasıdır. Sağduyuya aykırı ilan edilen ahlaki nihilizmin, sağduyu ahlakı olarak bilinen ahlaki realizme sağduyu hususunda böyle temel bir eleştiri getirmesi ironiktir ve bu ironi, haklı gerekçeler de barındırmaktadır. Hem ahlaki özelliklerin hem de bu ahlaki özellikleri algılayacak bir melekenin varlığının tuhaf olacağını, eğer varsalar bile bunların her şeyden farklı olması gerektiğini ve dolayısıyla doğal yapılar olamayacaklarını belirten Mackie'ye göre bu durumu fark edip ahlaki natüralizmi terk edenlerden biri G. E. Moore'dur[152]. Moore, ahlaki özellikleri doğal özelliklere indirgeyen ahlaki natüralizme karşı çıkarak ahlaki özelliklerin kendine has özellikler olduklarını ve bunların da bilimsel ya da alışıldık yöntemlerle değil ancak sezgi ile anlaşılabileceğini iddia eder. Fakat Mackie, doğal melekelerden ayrılan bu tür özel bir sezginin tuhaf olduğunu ve bunun zayıf bir cevap olduğunu, ancak objektif ahlakı savunanların çaresizlikten bu görüşe sığındıklarını ileri sürer[153]. Yani Mackie'nin tuhaflık argümanı, ahlaki realizmin iki türünü de -natüralizm ve nonnatüralizm- hedefe alır. Zira ona göre ahlaki nitelikler natüralist dünya görüşüne uymamaktadırlar, bu yüzden doğal yapılar olarak var olamazlar. Onlar ancak doğal-olmayan bir yapıda var olabilirler ki bu da çok tuhaftır ve inanılması güçtür.

Ayrıca Mackie sadece objektif değerleri ve onları algılayan melekeyi tuhaf oldukları gerekçesiyle reddetmez, argümanının üçüncü bir adımı daha vardır[154]. Ona göre ahlaki niteliklerin nasıl olup da doğal özelliklere bağlandığını

---

152 **A.e.**

153 **A.e.**, s. 38-39.

154 Hallvard Lillehammer, "The Argument from Queerness," **The International Encyclopedia of Ethics**, Ed. Hugh LaFollette, West Sussex, Blackwell Publishing, 2013, s. 4.

(*supervenience*) göstermek de gerekir ve realizm bu konuda da yetersizdir. Örneğin sırf zevk için birine acı çektirme eylemi doğal bir gerçektir ve bu doğal gerçeğe kısaca acımasızlık denilsin. Kötülük ise, eğer öyle bir şey varsa, ahlaki bir niteliktir. Bu durumda doğal bir gerçek olan 'acı çektirme' ile ahlaki bir nitelik olan 'kötülük' arasındaki ilişki nasıl sağlanabilmektedir? "Zevk için acı çektirmek kötülüktür çünkü bu acımasızlıktır" cümlesindeki 'çünkü'nün nereden geldiğini sorgulayan Mackie, buradaki 'çünkü'nün mantıksal bir zorunluluğu ifade etmediğini söyler, zira acımasızlık ve kötülük arasında zorunlu bir bağ yoktur[155]. Acımasızlık doğal bir niteliktir, bu dünyanın materyaline aittir, oysa kötülük ahlaki bir niteliktir; demek ki ahlaki bir algımızın ya da sezgimizin olması bile bu doğal (acımasızlık) ve ahlaki (kötülük) nitelikler arasındaki gizemli bağın nasıl sağlandığını açıklamamaktadır[156]. Kısacası Mackie, izole durumdaki ahlaki niteliklerin, materyal dünya ile ilişki kurabilmesinin tuhaf olduğu kanısındadır. Matematiğin de etiğe benzer şekilde tuhaf bir yapısı olduğunu gören Mackie, yine de matematiğin bilimsel açıklamalarımızda rol aldığını ve bu nedenle matematiksel gerçeklere inanmak için makul gerekçelerimiz olduğunu söyler[157]. Fakat ahlaki gerçeklerin varlığına inanmak için bu tür makul ve somut gerekçeler yoktur (ileride göreceğimiz üzere Gilbert Harman'a göre ahlaki kavramlar, matematiksel kavramların aksine en iyi açıklamalarımızda yer almazlar).

Sonuç olarak Mackie; 1- ahlaki niteliklerin varlığının, 2- ahlaki nitelikleri algılayan melekenin 3- ahlaki nitelikler ile doğal özellikler arasındaki bağın tuhaf olduğunu iddia eder. Yani Mackie için objektif ahlaki değerler tüm tuhaflıklarına

155 Mackie, **Ethics: Inventing Right and Wrong**, s. 41.

156 **A.e.**

157 James Dreier, "Moral Relativism and Moral Nihilism," **The Oxford Handbook of Ethical Theory**, Ed. David Copp, New York, Oxford University Press, 2006, s. 249.

rağmen var olsalardı bile onların farkında olmamızı sağlayacak bir ahlaki meleke yoktur. Zira bu melekenin kendisi de tuhaf olurdu. Eğer bu meleke de var olsaydı, bu sefer o da ahlaki özellikler ile doğal özellikler arasındaki gizemli bağı açıklamada yetersiz kalırdı. Bunlara ek olarak Mackie, tuhaflık argümanında ayrıca bu ahlaki özelliklerin bizi nasıl motive edip bize nasıl görev yükleyebildiklerini de sorgular ve bunu da tuhaf bulur. Mackie'nin bu dördüncü tuhaflık eleştirisi ahlaki bağlayıcılığın konu alınacağı 3-4. bölümlerde ele alınacaktır.

Mackie yine de objektif ahlaki değerlerin tuhaflığının, ahlaki realizmin reddini gerektirmediğini ancak bu durumda da realistlerin bu tuhaflığı kabullenmesi gerektiğini belirtir. Ona göre bu tuhaflığı kabul etmeyen ahlaki realistlerin önünde ise iki seçenek vardır: Ahlaki realizmi terk etmek ya da teist olmak[158]. Mackie, ahlaki bir nihilist olarak, teizmin tuhaflık problemini ortadan kaldıracağı görüşündedir[159]. Zira Tanrı'nın varlığı, natüralizmin dünya görüşü içerisinde tuhaf olan objektif değerlerin varlığını mümkün kılacak ve onları tuhaf olmaktan kurtaracaktır. Bir başka deyişle Mackie için Tanrı'nın varlığı yeterince tuhaftır ve kendisi doğal dünyaya ait olmayan bir Tanrı'nın ahlaki nitelikleri var etmesi, teizmin paradigması içerisinde tutarlıdır. Ayrıca Mackie'ye göre, gerisinde bir akıl bulunmayan anlamsız bir evrenin bizden ahlaki taleplerde bulunması saçmayken, gerisinde akıl bulunan bir evrenin bizden ahlaki taleplerde bulunması anlaşılırdır[160]. Mackie, esasen ahlaki realizmin var olduğunu iddia ettiği ahlaki değerleri sadece tuhaf oldukları gerekçesiyle reddetmez, aynı zamanda natüralist bir ontolojide ahlaki değer gibi gizemli varlıklara yer olmadığı için bunları reddeder ve kendi

158 Luke Taylor, "What's So Queer About Morality?", **The Journal of Ethics** 24 (1), 2019, s. 28.
159 **A.e.**, s. 17.
160 **A.e.**, s. 24.

natüralizmiyle tutarlı bir görüş sergiler[161]. Zira ahlaki nonnatüralizmin, hayatın geri kalan her alanında natüralist bir konum benimserken niçin keyfi bir şekilde ahlaka özel bir doğal-olmayan varlık alanı öne sürdüğünün hesabını vermesi gerekir.

Mackie'nin tuhaflık argümanına verilebilecek bir cevap, natüralist dünya görüşü içerisinde de tuhaf varlıklar olduğunu göstermektir[162]. Örneğin ışık hızına yakın hızda hareket eden nötrino parçacıkları, kara delikler, karıncayiyen ve balon balığı gibi hayvanlar, hatta matematik bile tuhaftır. Hepsinden öte dünyanın kendisi de tuhaf bir yerdir[163]. Bu argümanın ikna edicilik payına sahip olduğunu söyleyebiliriz ancak yine de verilen örneklerin hepsi algılayabildiğimiz varlıklardır, zaman-mekan içerisinde nedensel ilişkiye girebilmektedirler ve hepsi de natüralizmin ontolojisinde tutarlı bir yere sahiptir, zira bu varlıkların tamamı doğaldır, natüralizmin lügatının şişkinleşmesine yol açmazlar. Ancak doğal-olmayan ahlaki niteliklerin kabulü, farklı metafizik statüdeki varlıkların kabulünü gerektireceğinden natüralizmin lügatının şişkinleşmesine yol açacaktır. Kısacası, Mackie'ye göre ahlaki değerler ve ahlaki görevler, natüralizmin tasvir ettiği dünya anlayışına uymamaktadır ve bu sözde doğal-olmayan ahlaki nitelikleri sahaya sürmek keyfi bir tavırdır.

Ahlaki nihilist filozof J. L. Mackie ile benzer şekilde, Hristiyan filozof William Lane Craig de seküler ahlaki realizmdeki objektif ahlaki değerlerin anlaşılmaz olduklarını belirtir. Craig, ahlaki değerlerin daha öte bir temele ihtiyaç duymadan sadece var olmalarının ne manaya geldiğinin anlaşılmaz olduğunu belirtir[164]. Ona göre bu tür bir anlayış, hem

161 Nicholas L. Sturgeon, **Ethical Naturalism**, s. 110.

162 David Enoch, **Taking Morality Seriously**, New York, Oxford University Press, 2011, s. 135-136.

163 **A.e.**

164 William Lane Craig ve Walter Sinnott-Armstrong, **God?: A Debate Between a Christian and an Atheist**, Oxford University Press, 2004, s. 19.

ahlakı kurtarmaya hem de Tanrı'yı oyunun dışında tutmaya çalışmak anlamına geldiğinden ötürü "Hem pastam dursun hem karnım doysun" demektir[165]. Craig'e göre ateist ahlaki realistler temellendirilmiş bir ahlak anlayışına sahip değillerdir, zira ahlaki değerleri havada öylece yüzen anlaşılmaz soyutlamalar olarak bırakmaktadırlar[166]. Biri nihilist, biri teist iki filozofun objektif ahlaki değerler konusunda aynı fikirde olmaları esasen şaşırtıcı değildir. Zira ilahi buyruk teorisi teizm ile ahlaki nihilizm arasında tarafsızdır ve her iki görüşü de makul bulur.

Son olarak ise, ahlaki realizm de dahil olmak üzere objektif ahlakı savunan tüm etik anlayışlarına getirilen muhtemel en popüler eleştiri, epistemolojik bir argüman olan ahlakın göreliliği veya ahlaki anlaşmazlıklar eleştirisidir. Ahlak anlayışlarının toplumdan topluma, dönemden döneme değiştiği, hatta aynı toplum içerisinde yaşayan etnik, kültürel, dini vb gruplar arasında bile ahlak anlayışlarının farklı olabildiği açık bir gerçektir. Ahlakın, yani doğru ile yanlışın toplum tarafından belirlenmesi ahlakın göreliliği (*moral relativism*) iken, toplumlar arasında doğruya ya da yanlışa bakılmaksızın bu tür farklar olması ahlaki çeşitliliktir (*moral diversity*)[167]. Yani ahlakın göreliliğini savunan biri açısından çok eşlilik Müslüman bir toplumda yaşayan İbrahim için doğruyken, Hristiyan bir toplumda yaşayan Abraham için yanlıştır. Hüküm vermeksizin tüm bu manzara ise ahlaki çeşitliliği teşkil eder.

Ahlaki görelilik, işte bu ahlaki çeşitlilikten yola çıkarak objektif ahlak diye bir şeyin olmadığını savunur. Buna göre insanların ahlak anlayışlarında farklılıklar olması son derece olağandır, zira insanların akıl ya da başka herhangi bir meleke

165 **A.e.**
166 **A.e.**
167 James Dreier, **Moral Relativism and Moral Nihilism**, s. 246.

ile ulaşabilecekleri objektif bir ahlak bulunmamaktadır[168]. Ahlaki göreliliği savunanlara göre eğer gerçekten objektif ahlaki değerler olsaydı, kültürlerin ahlak anlayışları arasında böylesi bir uçurum bulunmazdı. Ahlaki realistlerin bu iddiaya karşı verdikleri birkaç güçlü cevap vardır. Birincisi ahlaki anlaşmazlıkların, insanların tutumlarındaki, çıkarlarındaki, duygularındaki ya da düşünce yapılarındaki farklılıktan ve hatta çarpıklıktan kaynaklanmasıdır[169]. Nasıl ki günümüzde dünyanın düz olduğuna inanan çok sayıda insan varsa veya en açık konularda dahi ayrılığa düşülebiliyorsa, ahlak gibi soyut bir konuda bu tür farklılıkların olması da beklenen bir durumdur ve bu çeşitlilik, insani faktörlerle rahatça açıklanabilir. Yani ahlak anlayışlarındaki çeşitlilik, sahici bir objektif ahlakın varlığına engel değildir. Ahlaki realizmin getirmiş olduğu ikinci cevap ise ahlaki farklılığın zannedildiği kadar fazla ya da derin olmadığıdır. Hem geçmişteki hem günümüzdeki toplumların tamamına yakınında yardımsever olmak, dürüst olmak, ölçülü davranmak, sadakatli olmak doğru kabul edilirken cinayet, tecavüz, hırsızlık, yalan söylemek gibi belli başlı eylemler yanlış olarak kabul edilmiştir. Ahlaki realizm, insandan bağımsız ahlaki gerçeklerin var olduğunu iddia ederken aynı zamanda bunların en azından bir kısmının bilinebileceğini savunduğu için, bu ikinci iddiaları tutarlılık da içermektedir.

Yine de ahlaki realizm tek başına ne tüm eleştirilere cevap vermede ne de ahlakın ontolojisini açıklamada yeterli bir duraktır. Ahlaki realizm çatısı altında geliştirilen daha öte ahlaki teorilere ihtiyacımız vardır ki bu metaetik teorilerin başlıcaları ahlaki natüralizm ve ahlaki nonnatüralizmdir.

---

168 Chris Gowans, "Moral Relativism," **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Ed. Edward N. Zalta, Mart 10, 2021, (Çevrimiçi) https://plato.stanford.edu/entries/moral-relativism/, 6 Aralık 2021.

169 Geoffrey Sayre-McCord, "Moral Realism," **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Ed. Edward N. Zalta, Mayıs 21, 2021, (Çevrimiçi) https://plato.stanford.edu/entries/moral-realism/, 6 Aralık 2021.

2.1.1.1. | Ahlaki Natüralizm

> *"Tanrı var olabilir ama bilim, evreni bir yaratıcıya ihtiyaç duymadan açıklayabilir."*
>
> *– Stephen Hawking, fizikçi.*

> *"Etrafımdaki gerçek dünyanın bilimsel tasvirinin böylesine yetersiz olması karşısında çok şaşkınım. Bilim bize olgulara dair pek çok bilgi veriyor, tüm tecrübelerimizi son derece tutarlı bir düzene sokuyor, fakat kalbimize yakın olan ve bize anlam ifade eden pek çok şey hakkında korkunç bir sessizliğe bürünüyor. Bilim bize kırmızı ve mavi, acı ve tatlı, fiziksel acı ve fiziksel zevk hakkında tek kelime söyleyemez, zira bilim; güzel ve çirkin, iyi ve kötü, Tanrı ve sonsuzluk hakkında hiçbir şey bilmiyor. Bilim bazen bu alanlardaki soruları yanıtlıyor gibi davranır, ancak yanıtları genellikle o kadar saçmadır ki onları ciddiye almayız."*
>
> *– Erwin Schrödinger, fizikçi.*

Natüralizm en geniş manada, doğaüstü öğelerin varlığına karşı olan dünya görüşüdür. Natüralizm, ateizmi içerir fakat o sadece Tanrı'ya inanmamaktan ibaret değildir. Sözgelimi burçlara ya da hayaletlere inanıp hâlâ ateist olabilmek mümkündür, fakat natüralizm sadece Tanrı'ya değil aynı zamanda burç ya da hayalet gibi hiçbir doğaüstü öğeye de yer tanımaz. Alvin Plantinga'nın ifadesiyle natüralizm, ateizmi gerektirir fakat ondan daha katıdır[170].

Tanrı ya da ruh gibi hiçbir doğaüstü öğenin *var olmadığını* savunan natüralizm türü; metafizik veya ontolojik natüralizmdir. Metafizik natüralizmden farklı olarak metodolojik natüralizm ise, bu tür doğaüstü öğelerin varlığına inanmamayı gerektirmez. Örneğin çalışmalarında Tanrı'ya atıf yapmayan, fenomenleri doğadaki nedensellik zinciri içerisinde ele alarak açıklayan bir bilim adamı hâlâ Tanrı'ya inanabilir ve hâlâ bir metodolojik natüralist olur[171]. Yani metodolojik natüralizmin

---

170 Plantinga, **Naturalism, Theism, Obligation and Supervenience**, s. 250-251.

171 Owen Flanagan, Hagop Sarkissian and David Wong, "Naturalizing Ethics," **The Blackwell Companion to Naturalism**, Ed. Kelly James Clark, West Sussex, John Wiley & Sons, Inc, 2016, s. 18.

doğaüstü öğelere olan karşıtlığı belli bir alan dahilindeki açıklamalarda doğaüstü öğelere yer vermeye gerek olmadığı yönündeyken, metafizik veya ontolojik natüralizmin doğaüstü öğelere karşıtlığı çok daha temelde ve kapsayıcıdır. Zira metafizik natüralizm, doğrudan doğaüstü varlıkların var olmadığını savunur.

Ana konumuz olan ahlaki natüralizm ise ahlaki değer ve görevleri açıklamada doğaüstü öğelere yer vermeyen ahlaki realizm türüdür. Yani ahlaki natüralizm, ahlak evrenine müdahalede bulunan bir Tanrı fikrine karşıdır ve ahlaki nitelikler ile ahlaki gerçekleri Tanrı'ya dayandırmaz. Ahlaki natüralizm, ahlaki realizmin tüm iddialarını kabul eder ve onlara çok önemli bir ilke daha ekler: Tüm ahlaki nitelikler doğaldır[172]. Buna göre, ahlaka dair var olan her şey doğaldır ve tüm ahlaki olgular uzay-zamanın içerisinde yer alan ögelerle açıklanabilir. Çember olmak, zayıflık, dirençlilik, kedi olmak, uysallık nasıl birer doğal nitelikse ve bunlar Tanrı'ya gerek duymaksızın anlaşılıp açıklanabiliyorsa iyilik ve doğruluk gibi ahlaki nitelikler de doğal niteliklerdir ve anlaşılmaları için Tanrı gibi doğaüstü güçlere atıf yapmaya gerek yoktur. Kısacası, ontolojik natüralizm var olan her şeyin bu evrene ya da uzay-zamana dahil olduğunu ve her şeyin buradaki malzemeden oluştuğunu iddia ederken, ahlaki natüralizm bu iddianın ahlaki alemde geçerli olan hâlidir ve ahlaki gerçeklerin de yine doğal fenomenler oldukları iddiasını taşır.

Dönemlerinde oldukça etkili olan Hobbes'un egoizmi ve Bentham ile Mill'in faydacılığı örnekleri gibi ahlaki natüralizm, bilhassa Tanrı'nın gerektirilmediği bir objektif ahlakın geliştirilme çabasına girildiği modern dönemden itibaren oldukça revaçtayken, 20. yüzyılın başında iki büyük darbe alır. Bunlardan biri yanlışlanamayan önermelerin -ve dolayısıyla etik önermelerin de- anlamsız olduğunu savunan pozitivizmin

172 David Copp, **Morality in a Natural World: Selected Essays in Metaethics**, s. 7.

yükselişi ve yine etik önermelerin anlamsız olduğunu savunan ilk dönem analitik felsefenin etkisidir[173]. Bilhassa analitik felsefenin etkisi ile 20. yüzyılın ilk yarısına A. J. Ayer'in duyguculuğu ve Charles L. Stevenson'un dışavurumculuğu gibi objektif bir ahlakın var olmadığını ve ahlaki önermelerin bilişsel olmadığını savunan gayrıbilişselci metaetik görüşler damgasını vurmuştur[174]. Duyguculuk da, dışavurumculuk da sadece ahlaki natüralizme değil, objektif ahlakın varlığını savunan tüm metaetik görüşlere karşıdır ve ahlakı insan psikolojisine indirgeyerek açıklarlar. Ahlaki natüralizme getirilen ikinci darbe ise, ileride detaylıca göreceğimiz üzere analitik felsefenin kurucularından G. E. Moore'un ahlaki natüralizm aleyhine getirmiş olduğu ve etkisi uzun süre devam edecek olan yıkıcı eleştirilerdir[175].

Metafizik natüralizm ile ahlaki natüralizm arasındaki fark iyi anlaşılmalıdır, zira metafizik natüralizm, ahlaki natüralizmi gerektirmemektedir. Hatta Mackie ve Ayer gibi filozoflar, ahlaki gerçek ve nitelikler natüralist dünya görüşüne uymadığı, eğreti durduğu için ahlaki natüralizme karşıdırlar. Bu sebeple ahlaki natüralizme getirilen eleştirilerin önemli bir kısmı metafizik natüralistlerden gelmiştir.

Ahlaki natüralizmin tüm ahlaki gerçek ve niteliklerin doğal olduğu yönündeki iddiası esasen anlaşılması ve tahayyül edilmesi güç bir iddiadır, en azından ilk bakışta. İyilik ile eliptik olmak, nasıl olur da aynı metafizik kategoriye dahil olabilir? Eliptik olmak doğaya bakıldığında, örneğin gezegenlerin yörüngeleri incelendiğinde gözlemlenebilen ampirik bir veriyken, iyiliğin doğada bu şekilde gözlemlenmesi mümkün gözükmemektedir. Yine de ahlaki natüralizm, ahlaki niteliklerin

173 Peter Railton, "Naturalistic Realism in Metaethics," **The Routledge Handbook of Metaethics**, Ed. Tristram McPherson ve David Plunkett, New York, Routledge, 2018, s. 45.

174 **A.e.**

175 **A.e.**

diğer bilimlerin konusu olan doğal nitelikler ile tamamen aynı şekilde gözlemlenebileceği iddiasında değildir. Örneğin biyoloji ve fiziğin de bilgi edinme yöntemleri aynı olmak zorunda değildir, hatta pozitif bilimler ile sosyal bilimlerin yöntemleri birbirinden oldukça farklıdır. Ahlaki natüralizm; nasıl ki fiziğin, biyolojinin, sosyolojinin kendine has yöntem ve kavramları varsa, bilimin kapsamındaki ahlakın da aynı bu şekilde kendine has yöntem ve kavramları olabileceğini iddia eder. Yani aranan, topyekün bir benzerlik değildir. Ahlaki natüralizmin genel iddiası, ahlaki niteliklerin metafizik statüsünün diğer tüm doğal nitelikler ile aynı olduğu yönündedir. Yani iyilik ve kötülük de dahil her ne varsa doğaldır, uzay-zaman içerisindedir. Bir insanın iyi ya da kötü oluşu, bir eylemin doğruluğu ya da yanlışlığı tıpkı bilimlerin incelediği diğer doğal nitelikler gibidir ve bunlar gibi ahlaki nitelikler diğer doğal nitelikler gibi gözleme dayanarak incelenmelidir[176].

Bu noktada 'doğal olmak' nedir sorusu akla gelmektedir ve bu temel konuda -çoğu birbiriyle ilintili olan- farklı tanımlar öne sürülmektedir. Yaygın görüşe göre doğal nitelikler, doğal ve sosyal bilimlerin konusu olan niteliklerdir[177]. Bir diğer yaygın görüş ise doğal olmayı uzay-zamanda bulunmak şeklinde tarif eder[178]. Yine doğal nitelikler, nedensellik yasalarına tabidirler ve nedensel etkileşimde bulunurlar. Bu tanımlar ya da özellikler birbirinden ayrı değil, aksine, birbirlerini tamamlayıcı olarak düşünülmelidir. Buna göre, ahlaki nitelikleri de doğal nitelikler olarak gören ahlaki natüralizme göre ahlaki niteliklerin; bilimin konusu oldukları, uzay-zamanda bulundukları ve nedensel etkileşime girdikleri söylenebilir.

176 Sturgeon, **Ethical Naturalism**, s. 92.
177 Shafer-Landau, **Moral Realism: A Defence**, s. 59.
178 Gideon Rosen, "Metaphysical Relations in Metaethics," **The Routledge Handbook of Metaethics**, Ed. Tristram McPherson ve David Plunkett, New York, Routledge, 2018, s. 152.

Hangi doğal nitelik tanımı alınırsa alınsın, söz konusu doğal niteliklerden ahlaki veya değer yüklü niteliklerin nasıl çıkabildiği, ahlaki natüralizmin karşı karşıya olduğu en temel problemdir. Ahlaki natüralizmin gelişiminde, çoğu felsefi görüşte olduğu gibi, karşı iddialar büyük rol oynamıştır. Bu sebeple ahlaki niteliklerin doğal olmasının ne manaya geldiğinin ve eğer böyle bir şey mümkünse doğal niteliklerin ahlaki nitelikleri nasıl oluşturabildiğinin anlaşılması için, bu yönde ahlaki natüralizme getirilen eleştirilerin incelenmesi yerinde olacaktır.

2.1.1.1.1. | Olgu/Değer ve Olan/Olması Gereken Ayrımları

Olgu/değer ayrımı ve *olan/olması gereken* (-dir/-meli) ayrımı çoğu zaman aynı ayrıma tekabül ediyormuş gibi eş anlamlı şekilde kullanılır. Oysa ilişkili olmalarına rağmen hâlâ aralarında birtakım farklar vardır (ahlaki değerler ve ahlaki görevlerde olduğu gibi).

Olgu (*fact*), bu dünyanın malzemesine ait olan bir nesneye, duruma ya da olaya işaret eder. Olguları bilimsel yöntemle, akıl ve gözlem ile saptamak ve tasvir etmek mümkündür. Olgu, olduğu gibi olandır. Ayışığı Sonatı'nın Beethoven tarafından bestelenmiş olması bir olgudur, zira bu bestelenme eylemi sadece olmuştur ve her ne ise odur. Öte yandan Ayışığı Sonatı'nın güzel bir beste olması bir değer yargısıdır. Beethoven'ın bir şey bestelemiş olması ile Beethoven'ın güzel bir şey bestelemiş olması arasındaki fark, olgular ile değerler arasındaki metafizik bir farka işaret eder. Yani olgu/değer ayrımı, gerçekliğin doğasına dair bir ayrımdır[179].

Olan/olması gereken veya -dir/-meli ayrımı ise şeylerin tasviri ile şeylerin nasıl olması gerektiği arasındaki ayrımdır. Bir başka deyişle bu ayrımın, olgulardan *ahlaki görevlerin* nasıl

179 Julian Dodd ve Suzanne Stern-Gillet, "The Is/Ought Gap, the Fact/Value Distinction and the Naturalistic Fallacy," **Dialogue**, 34, s. 733.

türeyebildiği problemine işaret ettiğini söyleyebiliriz. Örneğin "İnsanlar acıya duyarlıdır" önermesi olgular dünyasına ait bir tasvirdir; insanın, acının, duyarlılığın ne olduğu bu dünyanın malzemesi ile açıklanıp gözlemlenebilir. Fakat "İnsanlar acıya duyarlıdır" önermesinden "O halde insanlara işkence etmemeliyiz" sonucunu çıkarsamamız için arada mantıksal bir zorunluluk yoktur. Zira insanın acıya duyarlı oluşu gibi doğal bir fenomen, bana ne yapıp ne yapmamam ya da neyin nasıl olması gerektiği konularında bir emirde bulunmaz. Kısacası olan/olması gereken ayrımı; -dir önermelerinden -meli önermelerine geçmemizi mümkün kılabilecek bir mantıksal zorunluluğun olmadığını söyler.

Yani olgu/değer ayrımı şeylerin doğasına ait *ontolojik* veya *metafizik* bir farka işaret ederken; olan/olması gereken ayrımı buna ek olarak *olgulardan ahlaki görevlerin nasıl türeyebildiğine* dair ilişkiyi konu alır[180]. Bununla ilgili olarak ahlaki natüralizmin en büyük açmazı şu hususlardır: 1- Ampirik olgulardan değerlere nasıl geçebiliriz? (Ahlaki değer problemi) 2- İnsanın ahlaki görevlere sahip olmasını mümkün kılan normatiflik, olgulardan gelebilir mi? (Ahlaki görev problemi) 3- Ahlaki değer ve görevlerin doğal olduklarını kabul etsek bile, iyi ile kötüyü ve doğru ile yanlışı birbirinden ayırabileceğimiz kriter nedir? (Ahlakın standardı problemi)

Bu noktada olgu/değer ve olan/olması gereken ayrımlarından türeyen üçüncü bir ayrımdan daha bahsetmek gerekir: *Değer/olması gereken* ayrımı ya da *iyi/doğru* ayrımı. Birinci bölümde de üzerinde durduğumuz değer/görev farkına işaret eden bu ayrım, literatürde sıklıkla es geçilmiştir. Bunun sebebi, olgu/değer ve olan/olması gereken ayrımlarının genellikle aynı şeylermiş gibi alınmasıdır, dolayısıyla bu iki ayrımdan türemiş olan üçüncü bir değer/olması gereken ayrımı hepten gözden kaçırılmış ya da önemsiz görülmüştür.

180 **A.e.**

Oysa değerlerden farklı olan görevler, ahlaki natüralizm nazarında çok daha büyük bir "tuhaflık" problemine yol açmaktadır: Şöyle ki, ahlaki natüralistler sıklıkla olgu ve değer diye bir ayrım olmadığını, değerlerin de tıpkı olgular gibi doğal niteliklerden oluşmuş olduğunu iddia etmektedirler. Doğal niteliklerden "iyi" ve "kötü"nün oluşumu zaten epeyce tuhafken, yine doğal niteliklerden ahlaki görevin, yani "ahlaki zorunluluk" ve "ahlaki yanlış"ın da türeyebilmesi daha tuhaftır. Zira bu, doğal niteliklerin bana ne yapıp etmem gerektiğini tembihlediği, bana emirde bulunduğu anlamına gelir. Bilinçsiz evrenin ve onun içerdiği doğal niteliklerin bana emir verme gücüne sahip olmaları nasıl mümkün olabilmektedir? Kuşkusuz böyle bir şey, *değerlerin doğal nitelikler olmasından bile daha tuhaftır.*

Ahlaki görevler başlığında, ahlaki görevlerin genellikle ahlaki değerlere referansta bulunduğunu fakat yine de değerler ile görevler arasında fark olduğuna dikkat çekmiştik. Buna rağmen bu başlık altında olgu/değer ile olan/olması gereken ayrımları bir arada ele alınacaktır. Yani her "-meli" önermesinin aynı zamanda değer yüklü olduğu kabul edilecek ve özellikle belirtilmedikçe tüm problem olgu/değer ayrımına indirgenecektir. Bu, konu hakkında söz söylemiş çoğu filozofun her iki ayrımla aynı şeyi kastediyor oluşundan kaynaklı bir zorluğa karşı aldığımız pratik bir çözümdür. Oysa gerçekte bunlar, bambaşka ayrımlardır.

Hume'un *A Treatise of Human Nature* adlı eserindeki şu meşhur ve kısa pasaj, olgu/değer ayrımı tartışmalarının günümüze kadar uzanacak yüzlerce yıllık seyrini şekillendirmiştir[181]:

"Şimdiye kadar karşılaştığım tüm ahlak sistemlerinde farkettim ki, yazar bir süre alışılageldik biçimde akıl yürütmede bulunup Tanrı'nın varlığını ileri sürerken ya da insan

181 David Hume, **A Treatise of Human Nature**, Ed. Selby-Bigge, London, Oxford University Press, 1960, s. 469-470.

ilişkilerine dair gözlemlerde bulunurken, beni şaşırtan bir şekilde aniden "-dır" veya "değildir" önermelerinden "-malı" veya "-mamalı" önermelerine geçiş yapmaktadır, oysa bunlar arasında bağlantı kurmayı sağlayacak bir önerme bulunmamaktadır. Bu değişimin sebebi belli değildir ama sonuç budur. Bu "-malı" veya "-mamalı", birtakım yeni ilişkileri veya onaylamaları ifade ettiğinden ötürü, gözlemlenmesi ve açıklanması şarttır, aynı zamanda bu akıl almaz durumun, yani diğerlerinden tamamen farklı olan bu tümdengelimin sebebinin gösterilmesi gerekir. Yazarlar bu durumu dikkate almasa da, ben okurlara buna dikkat etmelerini öneriyorum; ve eminim, bu ufak dikkat tüm kaba ahlak sistemlerini alt üst edecek, kötülüğün ve erdemin ayrımının ne sadece nesneler arası ilişkilerde bulunduğunu ne de akıl tarafından algılandığını gösterecektir."

Hume'un olgu/değer (esasen olan/olması gereken) ayrımına ilişkin argümanına verilen cevaplara geçmeden önce belirtmem gereken birkaç husus var. Öncelikle Hume'un bu pasajının birkaç farklı okuması bulunmaktadır. Klasik ve yaygın okumaya göre Hume, olgu önermelerinden değer önermelerine geçişin imkânsızlığını belirtmiştir. Ancak Alasdair MacIntyre ve Geoffrey Hunter gibi düşünürlere ait bir diğer okumaya göre ise Hume böyle bir imkânsızlıktan bahsetmemekte, yalnızca kendi dönemine kadarki filozofların olgudan değere geçişi beceremediklerini söylemektedir[182]. MacIntyre ve Hunter'ın iddia ettiği üzere Hume klasik okuma yüzünden yanlış anlaşılıyor olsa dahi, bizi burada ilgilendirmesi gereken esas nokta, klasik görüşün üzerinde durduğu olgudan değere geçiş problemi olmalıdır. Zira Hume'un bu pasajının nasıl yorumlanması gerektiği çalışmamızın dışında kalan, tarihi değere sahip bir konudur. Bir diğer belirtilmesi gereken husus, Hume'un ortaya

182 Recep Kılıç, "Olgu ve Değer Problemi," **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 35, 1996, s. 357.

koyduğu olgu/değer problemi sadece ahlaki natüralizme karşı değil aynı zamanda "Tanrı x'i emretti" ve "O halde X'i yapmalıyım" şeklindeki Tanrı buyruğundan ahlaki buyruğa geçen teist etik için de geçerlidir ve bu, ilerleyen bölümlerdeki ilahi buyruk teorisi eleştirileri başlığında ele alınacaktır. Burada ise yalnızca ahlaki natüralizmin olgu/değer problemine karşı nasıl bir savunma yaptığı incelenecektir.

Olgu/değer problemi karşısındaki ilk strateji, böyle bir problemin varlığını kabul etmek ve ahlaki natüralizmi reddetmektir[183]. Bertrand Russell, Ludwig Wittgenstein ve A. J. Ayer gibi erken dönem analitik felsefeciler ve çoğu gayrıbilişselci düşünür bu yolu izlemişler ve ahlaki anti-realizmi benimseyerek ahlaki önermelerin anlamsız olduklarını ya da olgu önermelerinin sahip olduğu bilişsel anlama sahip olmadıklarını savunmuşlardır. Hatta Ayer, ahlaki önermeleri sadece duygu ifadeleri olarak ele almış, ahlakın psikolojik bir meseleden ibaret olduğunu iddia etmiştir[184]. Natüralist kampta bulunan ancak ahlaki natüralizme de karşı çıkan bu düşünürlere göre; var olan her şey doğaldır ancak doğal bir ahlakın var olması mümkün değildir, dolayısıyla objektif bir ahlak da yoktur[185].

Diğer strateji ise olgular ve değerler arasındaki keskin ayrımı reddetmek ve olgu/değer probleminin bir sahte problem olduğunu iddia etmektir. Ahlaki natüralizmin ve onun çağdaş dönemdeki önde gelen kolu olan Cornell Realizminin önemli temsilcilerinden Nicholas Sturgeon bu yolu izlemiş ve olgular ile değerler arasında var olduğu iddia edilen ayrımın, diğer doğal şeyler arasında da olduğunu ileri sürmüştür[186]. Sturgeon'a göre biyolojik gerçekler ile fiziksel gerçekler arasında da bir

183 Giancarlo Marchetti, Sarin Marchetti, "Beyond and Behind the Fact/Value Dichotomy," **Facts and Values**, Ed. Giancarlo Marchetti, Sarin Marchetti, New York, Routledge, 2017, s. 9-10.

184 **A.e.**

185 **A.e.**

186 David Copp, **Varieties of Moral Naturalism**, s. 284-285.

ayrım vardır fakat kimse biyolojik gerçeklerin de fiziksel gerçeklerin de doğal gerçeklere tabi olduklarını inkâr etmemektedir, o halde ahlaki gerçeklerin de doğal gerçekler olarak görülmesi imkân dahilinde olmalıdır[187]. Örneğin biyolojinin tamamen fiziğe indirgenmesi reddedilebilir, hayatın veya canlılığın tamamen fiziksel gerçeklere dayalı bir açıklamasına inanılmayabilir fakat bu durumda bile hem biyolojinin hem de fiziğin doğal bilimler olduğu kabul edilmektedir. Yani Sturgeon fizik ve biyoloji arasında kurduğu analojiden yola çıkarak olgu/değer probleminin var olmadığını iddia eder. Zira ahlak da tıpkı fizik ya da biyoloji gibi müstakil bir alana sahiptir ve tıpkı onlar gibi kendine has doğal gerçek ve iddialara sahiptir[188].

Sturgeon, ahlaki natüralizmin olgu/değer problemine cevap vermek zorunda olmadığını, zira ortada bir problem olmadığını söyler[189]. Bunun sebebi, Sturgeon'un *var olan tüm gerçeklerin doğal gerçekler olduğu* yönündeki metafizik natüralist ön kabulüdür[190]. Bu nedenle, eğer ahlaki gerçekler varsa, onlar da doğal gerçekler olmak zorundadır[191]. Sturgeon'a göre birçok ahlaki natüralist düşünür olgu/değer ayrımını bir problem olarak kabul etmiş olsa dahi yanılmaktadırlar, zira ahlaki natüralizm zaten olgular ile değerler arasında bir ayrım olmadığı kabulünü içermektedir[192]. Yani olgusal ve değer biçici önermeleri tarif etmek için iki ayrı lügata ihtiyacımız yoktur, zira bunların hepsi zaten doğaldır[193].

Ek olarak Sturgeon'a göre, ahlaki gerçekler de doğal gerçekler oldukları için, ahlaki gerçekleri konu edinen etik kendine

187 **A.e.**
188 **A.e.**
189 Sturgeon, **Ethical Naturalism**, s. 103.
190 Derek Parfit, **On What Matters Volume Two**, New York, Oxford University Press, 2011, s. 295-296.
191 **A.e.**
192 Sturgeon, **Ethical Naturalism**, s. 103.
193 Jonathan Dancy, "Nonnaturalism," **The Oxford Handbook of Ethical Theory**, Ed. David Copp, New York, Oxford University Press, 2006, s. 126.

has bir bilim statüsündedir ve etik de bilimlerin kullandığı yöntemleri kullanmalıdır[194]. Yani Sturgeon'ın olgu ve değer arasındaki ayrımı eritme stratejilerinden biri de ahlakı bilim çatısı altına yerleştirmektir. Ona göre olgu/değer ayrımı yoktur, zira ahlak da kendine has bir yöntemle olsa bile yine de en nihayetinde bilimler gibi gözlem yoluyla bilgi edinir. Bir kişinin ahlaken iyi olması hakkında bilgi edinmemiz de, bir kişinin sağlıklı olması hakkında bilgi edinmemiz de yine ampirik yöntemlere dayanır[195]. İyilik de, sağlıklı olmak da hemen ilk bakışta gözlemlenemeyen karmaşık özelliklerdir, ancak bütüncül gözlemlerin bir araya getirilmesi sonucunda her ikisi hakkında da bilgi edinilebilir, bu nedenle iyilik de tıpkı sağlıklılık gibi doğal bir niteliktir[196].

Yani Sturgeon, epistemolojik bir argüman ortaya koyarak, tüm doğal özellikler hakkında gözlem ile bilgi edindiğimizi, ahlakın da bu durumdan muaf olmadığını ve dolayısıyla ahlaki özelliklerin de doğal özellikler olduğunu iddia eder. Buna göre Cornell Realizmi, ahlaki nitelik ve gerçeklerin keşfini, tıpkı sağlıklılığın tespiti örneğinde olduğu gibi uzun ve karmaşık süreçlere yayar. Cornell Realistlerinin ahlaki niteliklerin tespiti için önerdiği yöntem tıpkı bilimlerde olduğu gibi; varsayımlarda bulunmak, bu varsayımları sınamak ve bilimin yöntemlerine uygun olarak yanlışlanan teoriyi tekrar gözden geçirmektir[197]. Kısacası Sturgeon, başlı başına bir ontolojik argüman öne sürmektense, epistemoloji üzerinden bir argüman ortaya koyarak ahlakın ontolojik durumunu natüralizme yerleştirmeye çalışır.

---

194 Russ Shafer-Landau, **Moral Realism: A Defence**, s. 60.

195 Matthew Lutz and James Lenman, "Moral Naturalism," **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Ed. Edward N. Zalta, Aralık 21, 2020, (Çevrimiçi) https://plato.stanford.edu/entries/naturalism-moral/, 6 Aralık 2021.

196 **A.e.**

197 Ferhat Yöney, **İlahi Buyruk Teorisi ve Diğer Ahlaki Realizm Türlerinin Değerlendirilmesi**, s. 141.

Yine de Sturgeon'ın epistemolojik argümanı büyük eksikliklere sahiptir. Örneğin "Haz iyidir" ve buna rakip olarak "Keder iyidir" varsayımlarından yola çıkıldığını ve varsayımların gözlemler ile sınandığını düşünelim: *Uygun iyilik kriterleri seçildiği sürece* "Keder iyidir" önermesinin "Haz iyidir" önermesinden daha başarılı olduğu gösterilemez mi (Ör: Keder iyidir çünkü *olgunlaşmayı*, *tekamülü*, *tevazuyu* sağlamaktadır)? Eğer "Keder iyidir" önermesini özenle seçilmiş kriterler (olgunluk, tekamül, tevazu) ile ayakta tutmak hileyse, aynı hile haz için de uygulanmamakta mıdır (Ör: Haz iyidir çünkü *neşe, mutluluk, tatmin* sağlamaktadır)? Hazzı bir iyilik haline getirdiği iddia edilen neşe, niçin kederi iyilik haline getirdiği iddia edilen olgunluktan daha belirleyici bir iyi olma kriteri olsun? Bu iyilik-kötülük kriterleri neye göre belirlenmektedir ve bu kriterlerin seçiminde bilimsel yöntem ve gözlemin ne gibi bir payı olabilir? Yoksa bu seçimler tamamen sağduyuya, sezgilere ve ön kabullere mi dayanmaktadır da bilime mal edilmektedir?

Elbette hazzın karşısına kederi koymak abartılı bir örnektir, fakat bununla dikkat çekmek istediğim nokta, iyiliğe ya da herhangi bir ahlaki niteliğe aday olan tüm niteliklerin belirli varsayımlar ile ayakta tutulabileceğidir. Zira "Bencillik; en fazla miktarda C, D, E'yi sağladığı için iyidir" varsayımına rakip olarak "Fedakârlık; en fazla miktarda F, G, H'yi sağladığı için iyidir" varsayımı kurulabilir ve bir kriter diğer ahlaki niteliğe uygulandığında iyi olması arzu edilen niteliğin iyi olduğu sonucuna varılabilir. Zira belirleyici olan, kullandığımız "C, D, E" ve "F, G, H" değişkenleridir. Hangi kriterlerin iyiliği sağladığına ya da iyiliği oluşturduğuna nasıl karar verilecektir? Eğer bu kriterlerin de teker teker başka kriterler ile sınanması gerektiği iddia edilirse, bu sefer bu ikinci kriterlerin neye göre seçildiği sorunu ortaya çıkacak ve sonsuz bir döngü elde edilecektir. O hâlde, kriterlerin belirlenmesinde ve çıkan

sonucun değerlendirilmesinde bilimsel gözlem ne rol oynamaktadır? Ortada, sağduyu ve kişisel tercihlere dayalı kriterlerin, bilime atfedilmesinden başka bir tablo gözükmemektedir.

Sağlıklılık niteliğini gözlemlerken belirlediğimiz kriterlerde keyfi davranmamız insanların hayatına ya da hayat standardına mal olacak ve böylece elimizde sağlıklılığa dair ampirik verilerle ispatlanmış bir tablo bulunacakken; iyiliği, kötülüğü, erdemleri saptamada keyfi davranmamız hangi belirleyici ampirik sonuçlara mal olabilir? Bir şeyi değerli kılan ya da değerler hiyerarşisi oluştururken bir değeri diğerinden daha değerli kılan *bilimsel kriter* nedir?

Bir metaetik teori özellikle neyin iyi neyin kötü olduğunu söylemekle mükellef değildir ancak bize bu noktada iyi ile kötüyü ve doğru ile yanlışı ayıran bir *kriterin veya standardın* sağlanabileceğini göstermelidir. Oysa bilimsel metodu kullanan Cornell Realizminin iyiyi ve kötüyü ayırmak adına bir kriteri yoktur. Varsa dahi, bu kriter iddia edildiği gibi bilime dayanmayacaktır. Cornell Realizminin sunmuş olduğu metotla herhangi bir şeyin iyi ya da kötü olduğunu tespit etmek mümkün değildir ya da bir başka deyişle, uygun parametreler seçildiği sürece herhangi bir şeyin iyi ya da kötü olması sağlanabilir. Bu noktada gözlem ile sınanabilirlik, önceden niyetlendiğimiz sonuçları ya da dogmaları onaylamaktan başka bir işe yaramayacaktır. Zira iyiliği oluşturma ya da iyiliğe yol açma konusunda elimizdeki C, D, E değişkenlerini F, G, H'ye tercih etmek için ampirik bir sebep yoktur. Oysa sağlıklılık niteliği için normal kalp ritmini, beyin tümörüne tercih etmek için son derece somut ampirik verilerimiz ve gerekçelerimiz vardır. Ama kederin sağladığı olgunluğun, hazzın sağladığı neşeden daha değerli olduğunu iddia eden birine karşı, bilimsel yöntem ve gözlemlere dayanarak cevap vermeye çalışacak olan birinin sessiz kalmak dışında bir seçeneği kalmayacaktır. Zira hazzın neşeye yol açması bir gözlemken; hazzın aynı

zamanda iyi olduğu ve neşenin de iyiliğin bir kriteri olduğu iddiaları yalnızca varsayım ya da ön kabuldür ve gözlemlerimiz ile doğrulanmamaktadırlar. Normal kalp ritmi ile sağlıklı olmak arasındaki nedensel ilişki gözlem ile bilinebilirken; haz, neşe, mutluluk vb ile iyilik arasında nedensel ilişki olduğu bilgisi salt gözlemlerden çıkmamaktadır. Dolayısıyla ahlaki niteliklerin tıpkı doğal nitelikler gibi gözlem yoluyla bilinebildiği iddiası, tamamıyla ahlaki sezgilerin bilime atfedilmesinden kaynaklanmaktadır.

Sonuç itibariyle Sturgeon'ın olgu/değer sorununa sunduğu çözüm, aslında ortada bir sorun olmadığı, zira tüm ahlaki gerçeklerin doğal gerçekler olduğu yönündedir. Bunu da ontolojik natüralizmin "Tüm gerçekler doğaldır" ön kabulüne dayanarak yapmakta, ahlaki gerçeklere özgü bir cevap sunmamakta ve bu büyük sorunu görmezden geldiği için doyurucu bir cevap vermemektedir. Ardından Sturgeon, epistemoloji ile ontoloji arasında yakın bağ kurarak bilimsel gözlemin rolü üzerinden ahlaki özelliklerin doğal özellikler olduğunu göstermeye çalışmıştır ancak gözlemin ve bilimsel yöntemin bu konudaki rolü çoğu zaman sezgileri ya da ön kabulleri onaylamaktan ileri gitmeyecektir. Zira gözlem ve bilimsel yöntem, doğal niteliklerin aksine ahlaki nitelikleri belirlemede bir kriter değildir. Dolayısıyla Sturgeon'ın bilim ve etik arasında kurduğu benzerlikten yola çıkarak sunduğu argüman aslında geri tepmekte ve olgular ile değerler arasındaki bariz farka işaret etmektedir. Özetle, olgular ile değerler arasında bir fark olmadığı ya da metafizik statülerinin aynı olduğu iddiası -en azından Cornell Realizminin ve Sturgeon'ın sunduğu argümanlar ile savunulduğu müddetçe- gerçekçi gözükmemektedir.

Sturgeon'ın yukarıda ele aldığımız argümanı, olgu/değer problemine işaret etmekteydi; yani değerler ile olgular arasında bir fark bulunmadığını iddia etmekteydi. Fakat özel olarak normatiflik problemine, yani olan/olması gereken ayrımına

geldiğimizde ahlaki natüralizm daha da büyük zorluklarla karşılaşmaktadır. Daha önce belirttiğimiz gibi doğal niteliklerin insana emirde bulunma ve görev tayin etme gücüne sahip olması, yani normatif olabilmesi tuhaftır. Zira "X'i yapmalısın" veya "X'i yapmak bir ahlaki zorunluluktur" ifadeleri olguların ya da doğal alemin tasviri değildir[198]. Normatiflik itirazı olarak da bilinen bu argümana göre, ahlaki nitelikler hiçbir doğal niteliğin sahip olmadığı bir özellik olan normatifliğe sahiplerdir, bu nedenle doğal nitelikler ve ahlaki nitelikler farklıdır[199]. Olan/olması gereken ayrımı veya bir diğer deyişle normatiflik problemi, ahlaki niteliklerin niçin doğal niteliklerden bambaşka bir statüye sahip olduğunu daha açık bir şekilde göstermektedir.

Normatiflik probleminden kurtulmak için başvurulan yöntemlerden biri, ahlaki normatiflik kavramını ahlaki gerekçe ile ikâme etmektir[200]. Yani ahlaki değerler, bize zaten eylemde bulunmak için gerekçe sunmaktadırlar ve dolayısıyla ayrıca bir normatiflik kavramına ihtiyaç yoktur[201]. Esasen üçüncü ve dördüncü bölümlerin konusu olan ahlaki gerekçenin, normatiflik ile olan farkına burada değinmek zorundayım. Objektif olsun ya da olmasın, kişi tarafından tanınan ya da atanan bir değerin o kişiye hem motivasyon hem de gerekçe sunduğu ortadadır. Ancak bu değere duyduğu ilgi, hâlâ kişinin bir görev sahibi olduğu anlamına gelmemektedir. Ahlaki normatifliğin emretme ve görev tayin etme dışındaki bir diğer özelliği de insanlar üzerinde *otorite* kurabilmesidir. Kişinin herhangi bir değere ilgi duyması, yani o değer uğruna eylemde bulunmak için gerekçesinin olması, hâlen o değerin bir otorite olduğu, özellikle de tüm insanları kapsayıcı bir otorite olduğu anlamına gelmemektedir. Görev ve gerekçe farkını, şu örnek

198 Dancy, **Nonnaturalism**, s. 132.
199 **A.e.**
200 Lutz ve Lenman, **Moral Naturalism**.
201 **A.e.**

üzerinden ele alabiliriz: Bir öğretmenin öğrencilerine zor bir ödev verdiğini ancak bu ödevi asla kontrol etmeyeceğini, bu ödevle ilgili sorular sormayacağını ve ödevin öğrencilerin sene sonu notuna asla etki etmeyeceğini söylediğini varsayalım. Ek olarak, bu ödev tüm zorluğuna rağmen hem ders müfredatının dışındadır hem de öğrencilere hemen hemen hiçbir şey katmayacak kadar lüzumsuz detaylarla doludur. Bu durumda öğretmen öğrencilere bir görev tayin etmiştir ve öğrencilerin yerine getirmeleri gereken bir ödev vardır. Ancak öğretmen, öğrencilerine ödevlerini yapmaları hususunda hiçbir rasyonel gerekçe sunmamıştır ve dolayısıyla öğrencilerin ödevi yapmak için ya hiç gerekçeleri yoktur ya da çok az bir gerekçeye sahiptirler. Bunu ahlaki görevlere uyarladığımızda da, yapmak için rasyonel gerekçeye sahip olmadığımız ahlaki görevler hâlâ var olabilir (Örneğin dürüst olup suçumu itiraf etmek benim zararıma olabilir ve bu durumda dürüst olmak için gerekçem olmayabilir ancak hâlâ dürüstlük bir ahlaki görevdir). Ya da tersi şekilde, yapmak için rasyonel gerekçeye sahip olduğumuz ahlaksız eylemler de var olabilir (Örneğin yalan söylemek kişisel çıkarımı arttırabilir). Zira objektif ahlaki görev, benim ona duyduğum ilgiden bağımsızdır. Ahlaki görevleri gerekçe ile ikâme etmek, bizi objektif bir ahlaka götürmeyecek, aksine kaçınılmaz bir sübjektifliğe ve hatta kişisel egoizme yönlendirecektir. Zira herkesin gerekçeleri farklıdır ve kendine özeldir. Ancak peşinde olduğumuz ahlak, objektif ahlaktır ve ahlaki görev herkes için geçerli olmalıdır. Dolayısıyla gerekçeler, ahlaki görevin yerini tutamazlar[202].

Olan/olması gereken ayrımının var olmadığına dair diğer bir argüman da Neo-Aristotelesçilikten gelmektedir. John Dewey'e göre olgu/değer ayrımı, felsefeye modern dönemden

202 Görev ve gerekçe farkı hem bu bölümdeki inşacılık başlığı altında hem de 3. ve 4. bölümlerde detaylıca ele alınacaktır.

itibaren girmiştir[203]. Zira teleolojik evren modelinin artık gözden düştüğü modern dönemden önce evrende bir gayenin, *telos'un* var olduğu kabulü mevcuttu ve doğanın sadece olanı değil, olması gerekeni de verebildiği düşünülmekteydi[204]. Örneğin Aristoteles'in özleri, olan ile olması gereken arasındaki ayrımı belirsizleştirmekteydi. Bir fidanın ağaç olmasının onun özüne uygun hareketinin sonucu olması gibi, her insanın da kendi özüne uygun davranması gerektiği fikri, ilk bakışta olgu ve değer arasındaki keskin ayrımı belirsizleştiriyor gibidir. Bu manada amacı olan, yani teleolojik bir evrendeki her hareketin, bu amaca uygun hareket şeklinde açıklanabileceği düşünülüyordu. Fakat bilimsel gelişmeler sonucu teleolojik evren modelinin hasar almasıyla kabullenilen amaçsız bir evrende, niçin olanın bize aynı zamanda olması gerekeni vermesi gerektiği iyiden iyiye yanıtsız kalmış, olgu ve değer arasındaki ayrım daha da belirginleşmiştir.

Olgu/değer ayrımının bir sahte ayrım olduğunu savunan Neo-Aristotelesçi filozof Alasdair MacIntyre da tıpkı John Dewey gibi olgu/değer probleminin yeni bir problem olduğunu, Aristoteles felsefesinde ve Antik Dönemde böyle bir ayrımın olmadığını söyler[205]. MacIntyre'a göre olgu/değer ayrımı, Aristoteles'in teleolojik evren modelinin reddedilmesiyle ortaya çıkmıştır, oysa bugün gözden düşen *telos* kavramı, olgu ile değerler arasındaki bağı, birliği kurmamızı sağlayan kavramdır. MacIntyre'a göre evrende bir *telos*'un, gayenin bulunması *olan* ile *olması gereken* arasındaki ayrımın kaybolması manasına gelmektedir. Yani benim doğamda var olan, aslında olması gerekendir, aralarında bir ayrım yoktur. Bu

203 Giancarlo Marchetti, Sarin Marchetti, **Beyond and Behind the Fact/Value Dichotomy**, s. 4.
204 **A.e.**
205 A. C. MacIntyre, "Hume on "Is" and "Ought"," **The Philosophical Review**, Vol. 68, No. 4, 1959, s. 467.

nedenle Neo-Aristotelesçi bir düşünür olan MacIntyre, ahlakın insan doğasında temellenmesi gerektiğini iddia eder[206]. Erdemli bir hayat sürmek için her insan, elbette dış koşulları da göz önünde bulundurarak, kendine has olan doğaya uygun hareket etmelidir, zira evrende gayesellik vardır ve her şey bu gayeye doğru hareket etmektedir[207]. Tohumun gayesi filizlenmek, filizin gayesi serpilip mahsul vermektir. İnsanlar da, kendileri için doğa tarafından tayin edilmiş karakter özelliklerine, yani *telos*'larına uygun hareket etmelidirler. Nasıl ki bir arabanın işlevi bizi hızlı ve güvenli bir şekilde bir yerden bir yere ulaştırmaksa ve bunu yapan arabaya iyi araba deniyorsa, insan da kendi doğasına uygun işlevi yerine getirdiğinde iyi insan olabilir.

MacIntyre, bu doğal ahlak anlayışının terk edilmesini, çoğu kişinin yaptığı gibi modern dönemdeki bilimsel gelişmelere mal etmek yerine -belki de Katolik olmasının etkisiyle- Protestan Devrimi ile açıklamaktadır. Zira Protestanlığa göre insan, doğası itibariyle yozlaşmıştır ve bu nedenle insan doğası ahlakın dayanağı olamaz[208]. Buna ek olarak Protestanlık, Tanrı'nın emirlerine sırf O Tanrı olduğu için uyulması gerektiğini telkin eder[209]. Sonuç olarak Protestanlık, ahlakın insanın arzu ve istekleri ile olan bağını tamamen koparmış, keyfi bir ahlak sistemi yaratmıştır[210]. Oysa MacIntyre, olan ve olması gereken, arzu ve erdem arasındaki bağın kopuk olmadığını savunur. Her eylemin bir iyiyi hedeflediğini, zira evrenin bir gayesi olduğunu, Tanrı'nın da insanın doğasına uygun olmayan bir evren yaratmayacağını söyler[211]. Bu nedenden ötürü

206 **A.e.**
207 Nancy E. Snow, "Neo-Aristotelian Virtue Ethics," **The Oxford Handbook of Virtue**, Ed. Nancy E. Snow, Oxford University Press, 2018, s. 321.
208 A. C. MacIntyre, **a.e.**, s. 467.
209 **A.e.**
210 **A.e.**
211 **A.e.**

MacIntyre'a göre doğal niteliklerden ahlaki niteliklerin ya da olandan olması gerekenin çıkartılamayacağı iddiası yanlıştır[212].

MacIntyre, olgu/değerin Protestanlığın etkisiyle sahte bir ayrım olarak sunulduğunu söylerken kökensel hata yapmamakta, yalnızca durum tespiti yapmaktadır. Ancak buna karşı olarak, olan ile olması gerekenin aynı olduğu yönündeki inancın da Antik Yunan'ın hatalı bir paradigması olduğu ve bunun modern dönemdeki bilimsel ve felsefi gelişmelerin etkisiyle düzeltildiği de söylenebilir. Nitekim olgu ile değeri birbirinden ayırmak konusunda bilimsel ve felsefi gelişmeler bizlere ciddi işaretler sunmuştur. İnsanlık Kopernik'in helyosantrik evren devrimiyle başlayan sürecin sonunda bugün, her şeyin merkezinde olmak şöyle dursun, uçsuz bucaksız bir evrendeki önemsiz bir nokta olduğunu görmüştür. Bu tablonun, teleolojik evren modeline ve insanın içsel bir değere sahip olduğuna karşı en azından şüphe uyandırdığı gerçektir. Ardından Darwin'in evrim teorisiyle insanlar da dahil tüm canlıların tesadüfi süreçler sonunda meydana geldiği anlaşılmıştır. Böyle tesadüfi bir sürecin sonunda insanın, planı olan bir Tanrı da devreden çıkarılırsa, gayeselliğin değil ama kazaların eseri olduğunu düşünmesi gayet anlaşılır gözükmektedir. Tesadüfi süreçler sonunda hasbelkader hayatta kalmış olan insanın, kendi doğasının ona doğruyu göstereceğine inanması yersiz bir iyimserlik gibi gözükmektedir. MacIntyre'ın da belirttiği gibi Aristoteles, 'iyi'yi açıklarken kendi biyoloji anlayışına referanslarda bulunmuştur[213], oysa bugünkü biyoloji, Tanrı da devreden çıkarıldığında, bizi insanın içsel bir değeri olduğuna ya da iyi olanın kendi doğasına uygun eylemde bulunmak olduğu sonuçlarına götürmeyecektir. Biyolojinin elbette tek başına böyle bir vasfı yoktur ancak tesadüfi mutasyonlara

212 A. C. MacIntyre, **After Virtue**, Indiana, University of Notre Damme Press, 2007, s. 148.

213 **A.e.**

dayalı Darwinci evrim teorisinin gayesellikle pek de uyumlu olduğu söylenemez.

Objektif ahlakın telos'a sahip bir evrene daha uygun olduğu fikri muhakkaktır. Ancak bugün bir telos'a, yani amaca sahip evren fikrini, yanızca ve yalnızca teizm sunabilmektedir. Rastlantısal süreçlerle işleyen Darwinci evrimi natüralizm ile birlikte ele alırsak, insan yalnızca kazaların eseri olan bir hayvan türüdür. Ancak Darwinci evrimi teizm ile birlikte ele alırsak söz konusu kazalar ve evrimin rastlantısallığı bizim açımızdandır fakat Tanrı'nın yine de bir planı vardır. Tanrı pekâlâ insanı oluşturmak için evrim yöntemini seçmiş ve bu uğurda sayısız mutasyonu bir araya getirmiş olabilir. Ancak Tanrı'yı devreden çıkardığımızda, natüralizm ve Darwinci evrimi birlikte ele alırsak, insanın hâlâ bir telos'a sahip olduğunu iddia etmek hoş bir temenniden ibaret durmaktadır.

Neo-Aristotelesçiliğin insan doğasını ahlaka referans edinmesinin bir diğer güçlüğü de doğamızdaki hangi özelliklerin iyi, hangilerinin kötü olduğunu nasıl ayırt etmemiz gerektiği problemidir. Pedofiliye meyilli olan birinin doğasına uygun hareket etmek şöyle dursun, doğasından gelen arzuları frenlemesinin iyi olacağını düşünürüz. Tembelliğe meyilli bir insanın kendi doğasının izinden gitmek yerine, doğasına karşı savaşmasını bekleriz. İnsanın çelişkili arzularını ve doğasını göz önünde bulundurursak hangi doğal özelliklerin iyi, hangilerinin kötü olduğunu belirlemedeki kriter ne olacaktır? Doğa bize hangi noktada rehber, hangi noktada düşmandır?

MacIntyre'ın, Katolik bir düşünür olmasından ötürü[214] doğal yasayı ve evrendeki teleolojiyi Tanrı'dan tamamen bağımsız tutmadığını varsayabiliriz. Fakat kendisinin savunucusu olduğu doğal ahlakın ve Neo-Aristotelesçiliğin olgu/değer ayrımını belirsizleştirmesinin sebep olduğu temel güçlükler

214 A. C. MacIntyre, **The Tasks of Philosophy: Selected Essays Volume 1**, Cambridge University Press, 2006, s. 179-215.

bunlardır. Neo-Aristotelesçilik, diğer ahlaki natüralizm türlerinden doğayı rehber alma yönüyle ayrılır. Neo-Aristotelesçilikte doğaya yüklenen böyle bir rehber misyonu varken, Cornell Realizmi örneğinde görüleceği üzere genel olarak ahlaki natüralizm türlerinde doğa rehber değil, yalnızca ahlaki niteliklerin yaslandığı ontolojik zemindir. Bu sebeple Neo-Aristotelesçilik hala bir ahlaki natüralist metaetik teori olmakla birlikte, ahlaki natüralizm çatısı altında kendine has bir yere sahiptir. Ek olarak, MacIntyre'ın teleolojik olmayan bir evrende ahlakın keyfi olacağı yönündeki iddiası bu çalışmanın temel iddiası ile uyumluyken, ahlakın temelinin doğaya dayandırılması ise ilahi buyruk teorisi açısından keyfi bir tercihtir.

Olgu/değer ayrımını kabul edip ahlaki natüralizmi terk etmek ve olgu/değer ayrımını görmezden gelerek ahlaki natüralizmi savunmaya devam etmek dışındaki bir diğer strateji ise elbette bu problemi ciddiye alarak olgu önermelerinden değer önermelerinin çıkarılabileceğini göstermeye çalışmaktır. Bu teşebbüslerin muhtemelen en popüleri John Searle'ün kurumsal ve kaba olgular tezinden yola çıkarak geliştirdiği argümandır[215]. Hume Yasası bize, öncüllerde en az bir tane değer yüklü önerme olmadığı sürece, olgu önermelerinden değer yüklü bir sonucun türetilemeyeceğini söylemekteydi, örneğin:

1- İnsan omnivor bir canlıdır.
2- Hayvanları öldürmek acıya yol açar.
Sonuç: O hâlde insanlar hayvansal gıda tüketmemelidir.

İlk iki önerme betimseldir, bize olgular hakkında bilgi vermektedir. İnsanın hem etçil hem otçul olması ve hayvanların acı çekmesi doğal olgulardır. Fakat bu betimsel öncüllerden yola çıkıp, "İnsanlar et yememelidir" şeklinde ahlaki bir

215 John Searle, **Speech Acts**, New York, Cambridge University Press, 1969, s. 175-198 ve John Searle, "How to Derive "Ought" From "Is"," **The Philosophical Review**, Vol. 73, No. 1, 1964, s. 43-58.

göreve ulaşmak için mantıksal zorunluluk yoktur. John Searle ise bunun mümkün olduğunu şu örnekle gösterir[216]:

1- Jones, "Smith, sana beş dolar ödemeye söz veriyorum" dedi.
2- Jones, Smith'e beş dolar ödemeye söz verdi.
3- Jones kendini Smith'e beş dolar ödeme yükümlülüğü atına soktu.
4- Jones, Smith'e beş dolar ödemekle yükümlüdür.
5- Jones, Smith'e beş dolar ödemelidir.

Buna göre Searle, tamamen "-dir" ile biten olgusal önermelerden, "-meli" ile biten değer yüklü sonuca varılabileceğini göstermektedir. Searle'e göre olgu/değer ayrımı probleminin var olduğunun zannedilmesi, klasik betimsel görüşün olguları birbirinden doğru bir şekilde ayıramamasından kaynaklanmaktadır[217]. Örneğin "Arabam saatte 80 mil gidiyor", "Smith'in saçları kahverengidir" gibi betimsel cümleler objektif olguları ifade ederken "Jones evlendi", "Smith söz verdi" gibi ifadeler ilk gruptaki betimsel cümlelerden farklıdır[218]. Bunların hepsini yalnızca betimsel ifade sınıfında toplamak hatalıdır. Peki aralarındaki fark nedir? Searle'e göre evlenmek ve söz vermek gibi ifadeler insan yapımı kurumların varlığını varsaydıklarından ötürü kahverengi saça sahip olmak gibi olgulardan ayrılırlar[219]. Bu sebeple Jones'un Smith'e beş dolar ödemek için söz vermesi *kurumsal bir gerçekken*, Smith'in saçlarının kahverengi olması *kaba bir gerçektir.*

Searle'e göre para da kurumsal bir olgudur. Para kurumunun olmadığı durumda bir adam, üzerinde biraz mürekkep bulunan ufak bir kağıt parçasına sahiptir, bu kaba bir gerçektir; ancak aynı adamın beş dolara sahip olması para kurumunun

---

216 Searle, "**How to Derive 'Ought' From 'Is'**," s. 44.
217 **A.e.**, s. 52-54.
218 **A.e.**
219 **A.e.**

varlığına işaret ettiğinden ötürü kurumsal bir gerçektir[220]. Searle aynı durumun söz verme eylemi için de geçerli olduğunu ve söz vermenin de kurumsal bir olgu olduğunu söyler. Bazı insan yapımı kurumların varlığını varsaydığından ötürü söz vermek ile birlikte sorumluluk, yükümlülük, hak ve bağlılığın birçok formunun da kaba değil, kurumsal olgular olduğunu iddia eder[221]. İşte Searle "-dir" önermelerinden "-meli" önermelerine bu şekilde geçiş yapmaktadır. 1. önermede Jones'un Smith'e "Sana beş dolar ödemeye söz veriyorum" demiş olması tamamen kaba bir gerçektir, Jones'un ağzından birtakım sözlerin çıktığını betimler. Fakat "söz vermek" eylemi kurumsal bir olgunun varlığını varsaymaktadır, bu sebeple 5. önermede bu kurumsal önerme, bir yükümlülüğe yani değer yüklü bir önermeye dönüşür.

Searle'e göre klasik görüş kurumsal olguları görmezden gelmektedir fakat bu kurumsal olgular içerisindeki "söz verme" gibi bazı olgular hem tamamen betimseldir hem de aynı zamanda değer yüklüdür[222]. Bu sebeple kurumsal sistemler içerisinde "-dir" önermelerinden "-meli" önermeleri türetilebilmektedir[223].

Buna itiraz olarak J. L. Mackie ise, Searle'ün kurumlarına hem dışarıdan hem içeriden bakılabileceğini ve böylece her iki durumda da ortada sadece *dilden kaynaklanan* yanıltıcı bir tablonun olduğunu görebileceğimizi söyler. Buna göre söz verme kurumuna ya da söz verme kurumunun inşa edildiği sosyal yapıya dışarıdan bir gözlemci olarak bakarsak 5. önermede söz verme kurumunun varlığını, koşullarını ve karakter özelliklerini görürüz[224]. Yani değer yüklüymüş gibi duran "Jones, Smith'e beş dolar ödemelidir" önermesi, esasen söz

220 **A.e.**
221 **A.e.**, s. 56.
222 **A.e.**, s. 57.
223 **A.e.**, s. 58.
224 Mackie, **Ethics: Inventing Right and Wrong**, s. 67-68.

verme kurumuna ve bu kuruma sahip olan sosyal yapıya dışarıdan bakan biri için yalnızca bu kurumun ve sosyal yapının kurallarını anlatmaktadır ve tamamen betimseldir. Ortada ontolojik bir değer yüklülük bulunmamakta, yalnızca dilin kullanımına dair yanıltıcı bir görünüm bulunmaktadır. Örneğin satranç kurumuna dışarıdan bakarsak; bu oyunun kurallarını kabul edenlerin yalnızca belirli hamlelerde bulunabileceklerini, zira satrancın bu kuralları içerdiğini görürüz. Bu durumda satranç oyunu kurumuna dışarıdan baktığımızda, ortada tamamen satranç oyununa ait olgusal ve kaba gerçekler bulunmaktadır. Dolayısıyla satranç analojisinden yola çıkarsak Searle'ün 5. veya sonuç önermesi de, dışarıdan bakıldığında bize yalnızca söz verme kurumunu betimlemekte, herhangi bir objektif değer yargısında bulunmamaktadır. Zira söz konusu görev yalnızca o kuruma dahil olmayı kabul edenler için geçerlidir, tüm insanlık için değil. Mackie bu bağlamda, "Eğer satranç oynamak istiyorsan bu kurallara uymalısın" cümlesi ile "Eğer söz verme kurumunun avantajlarından faydalanmak istiyorsan bu kurallara uymalısın" cümlesi arasında bir fark olmadığını söyler[225].

Kuruma içeriden bakıldığında ise 5. önerme değer yüklü gibi gözükmektedir, fakat bu genel mantıkla hareket ederek ulaşılacak bir sonuç değildir, zira bu sonuca yalnızca *kuralların kabul edildiği varsayımıyla*, yani özel bir mantıkla ulaşılabilmektedir[226]. Buna göre satranç oyununun kurallarının kabul edildiği koşullardaki "Veziri oraya hareket ettirmemelisin" ifadesi ne kadar değer yüklüyse söz verme kurumunun kurallarının kabul edildiği koşullardaki "Jones, Smith'e beş dolar ödemelidir" ifadesi de ancak o kadar değer yüklü olabilir[227]. Zira her ikisi de, belli bir kuruma, yani satranç ve söz

225 **A.e.**, s. 70.
226 **A.e.**
227 **A.e.**

verme kurumlarına ait kurallara bağlılığı belirtir ve objektif değerden yoksundur.

Mackie'nin içeriden ve dışarıdan bakma argümanıyla vurgulamak istediği nokta esasen şudur: Searle'ün kurumsal olgu argümanı belli bir kuruma aidiyeti gerektirdiği için koşulsuz (kategorik) değil, ancak koşullu (hipotetik) buyruklarda bulunabilir. Yani bize her koşulda geçerli olan "Verdiğin sözleri tutmalısın" gibi kategorik bir buyrukta bulunmamakta, ancak "Bu kuruma dahil olmak için verdiğin sözleri tutmalısın" gibi hipotetik bir buyrukta bulunmaktadır. Sonuçtaki "Jones, Smith'e beş dolar ödemelidir" önermesi içselliğe ya da şeylerin doğasına ait bir bir şey söylememektedir, zira ön koşul olarak kurumların varlığını ve onlara aidiyeti gerektirmektedir[228]. Jones'un kendini bir yükümlülük altına sokması, ne bu yükümlülüğü ahlaki bir yükümlülük haline getirmekte ne de Jones'un tercihini *objektif* bir ahlaki yükümlülüğe dönüştürmektedir. Yani Jones'un kendisini söz verme kurumunun olduğu dar bir evrende bazı kurallara gönüllü olarak tabi kılması, evrensel ve objektif bir söz verme değerini ve yine evrensel ve objektif bir sözlerin tutulması gerektiği görevini gerektirmemektedir. Ortada objektif ve evrensel bir otorite yoktur. Mackie'ye göre Searle'ün argümanı bu sebeple, Hume Yasasını savunan biri için hiçbir problem oluşturmamaktadır[229]. Ona göre Searle'ün yaptığı şey gündelik dilin hatalı bir analizidir. Zira asıl mesele; şeylerin doğasındadır. Dilin analizi ise ahlaki ontolojiyle ilgili bu konuda yanıltıcı olmaktadır[230].

Objektif değerler insanların tüm tavırlarından bağımsız bir şekilde değere sahiplerdir demiştik. Objektif ahlak ise insanlar onaylasın yahut onaylamasın, farkında olsun yahut olmasın geçerliliğe sahiptir. Ne ahlaki realistler objektif ahlakın

228 **A.e.**, s. 69.
229 **A.e.**, s. 72.
230 **A.e.**, s. 73.

varlığını kişilerin onayına ne de teist etikçiler objektif ahlakı kişinin Tanrı'ya inanmasına endekslemektedirler. Objektif ahlak, kişinin tavrından bağımsız şekilde vardır, o bunu kabul etsin yahut etmesin, Tanrı'ya inansın yahut inanmasın objektif ahlaki değer ve görevler vardır. Dolayısıyla hipotetik koşullar altında değer oluşturmanın mümkün olduğunu kabul etsek bile bu, objektif ahlakın temini için yeterli değildir. Objektif ahlakın oluşması için herhangi bir kuruma üye olmak ya da bazı koşulları kabul etmek gerekmez. Eğer Tanrı adaleti iyi kılmışsa ya da ahlaki nonnatüralizmin iddia ettiği gibi adaletin iyi olması kaba bir gerçekse, bu durumda adaletin iyi olması insanlarca bazı şartların yerine getirilmesine bağlı olmaz. Adalet zaten iyidir, insanlar ne düşünürse düşünsün. Dolayısıyla belli bir kurum içerisinde ahlaki değer ve görevler inşa etmek, objektif ahlakın keşfi olamaz. Özetle, Searle'ün bir çeşit hokus pokus ile olgulardan değer türetme teşebbüsü başarısızdır, zira objektif ahlak koşullu değil, koşulsuz buyruklarda bulunur.

Olgu/değer ve olan/olması gereken ayrımlarına dair aleyhte eleştirilerin tamamı elbette bunlar değildir ancak bu ayrıma dair güçlü itirazlardan belli başlı olanları sunulmaya çalışıldı. Daha önce de denildiği gibi, ahlaki natüralizmin bu ayrım hususunda tatmin edici çözümler sunmakla mükellef olduğu üç mesele vardır: Birincisi, ahlaki niteliklerin nasıl oluyor da diğer doğal nitelikler ile aynı metafizik statüye sahip olabildiğini göstermek (ahlaki değerler problemi). İkincisi, doğal niteliklerin nasıl normatif olabildiğini, yani emir veren bir otorite olabildiklerini göstermek (ahlaki görevler problemi). Üçüncüsü ve belki de en önemlisi, ilk iki madde ispatlansa bile iyi-kötü ve doğru-yanlış ayrımlarını belirlemedeki kriterin ne olacağını göstermek (ahlakın standardı problemi). Olandan olması gerekene geçiş, eğer böyle bir şey mümkünse, bu üç sorunun cevabını da vermelidir. Bu durumda olgu/değer ve olan/olması

gereken ayrımlarının ahlaki natüralizmin karşısındaki en büyük açmazlar olduklarını söyleyebiliriz.

2.1.1.1.2. | Moore ve Açık Soru Argümanı

Günümüzde ahlaki natüralizm aleyhinde G. E. Moore'un eleştirilerinden çok daha başarılı eleştiriler mevcuttur. Ancak yine de, hem Moore'un ahlaki natüralizm eleştirilerini es geçmek hakkaniyetli olmayacağı için hem de bu eleştirileri anlatmak konunun da anlaşılmasına büyük ölçüde yardımcı olacağından kendisinin eleştirilerini inceleme gereği duydum.

Ahlaki natüralizme getirilen bir ünlü eleştiri de, sıklıkla olgu/değer ayrımıyla birlikte anılan fakat esasen ondan çok farklı olan G. E. Moore'un açık soru argümanıdır. Moore, neyin iyi olduğundan ziyade doğrudan "iyi"nin kendisini konu alır[231]. Ona göre ahlaki natüralizmin sunmuş olduğu iyi tanımları analitik değil sentetiktir ve bu iyi tanımlarını kabul etmemiz için ortada hiçbir gerekçe yoktur[232]. Örneğin "Üçgenin üç kenarı vardır" cümlesi analitik bir önermeyken, "Bu binanın üç kolonu vardır" önermesi sentetik bir önermedir. Analitik önermeler, "Üçgenin üç kenarı vardır" cümlesinde görüleceği üzere sadece kelimelerin anlamları üzerinden zorunlu şekilde doğru ya da yanlış olabilirlerken, sentetik önermeler bilimin önermeleri gibi dünyadaki olgulara veya gerçeklere dayanan olumsal ifadelerdir. Moore'a göre ise iyinin gerçek anlamını ve gerçek doğasını sentetik bir önerme üzerinden tanımlamak mümkün değildir[233]. Bu nedenle iyiyi, herhangi bir doğal özelliğe indirgeyen her ahlaki öğreti hatalı bir iyi tanımı vermektedir. Zira;

"X'in iyi olduğunu biliyorum ama X iyi midir?" sorusu kapalı bir soruyken,

231 G. E. Moore, **Principia Ethica**, s. 58.
232 **A.e.**, s. 58-59.
233 **A.e.**

"X'in haz verdiğini biliyorum ama X iyi midir" sorusu açık bir sorudur[234].

Yani iyinin iyi olup olmadığı kapalı bir sorudur zira "İyi, iyidir" cevabı analitiktir, fakat iyinin haz gibi herhangi bir doğal nitelik olup olmadığını sormak açık bir sorudur ve cevabı analitik bir önerme değil, olumsaldır. Bu da haz ve iyinin eş anlamlı olmadıklarını göstermektedir. İyinin haz olup olmadığı sorulduğunda aklımızda iyi ve haz gibi iki farklı kavram canlanmaktadır ve iyi ile bir doğal nitelik olan hazzın eş anlamlı olmadıklarını bu şekilde biliriz, dolayısıyla Moore'a göre iyiyi haz gibi doğal niteliklere indirgeyen ahlaki natüralizm hatalıdır[235]. Ayrıca haz yerine mutluluk ya da çevreye uyum gibi herhangi bir doğal özellik de koyulabilir ve bu soru, iyi olmaya aday olan başka doğal niteliklerle değiştirilerek tekrar tekrar sorulabilir ve her seferinde de anlamlı bir soru sorulmuş olunur (Ör: Bunun mutluluk verdiğini biliyorum ama bu iyi midir?). Moore'a göre iyi, herhangi bir doğal nitelik veya terim ile eş anlamlı değildir ve bir değer terimi olan iyiyi herhangi bir doğal terim ile eşitlemeye çalışan ahlaki natüralizm, "doğalcı safsata" denilen hataya düşer[236]. Moore, eş anlamlılıktan yola çıkarak yaptığı dilsel analizinde bir sonuca daha ulaşır: O halde iyilik niteliği hiçbir doğal nitelik ile özdeş değildir[237].

Peki Moore'a göre iyinin tanımının sentetik olması niçin mümkün değildir? Bunun için Moore'un da kurucuları arasında olduğu ilk dönem analitik felsefenin metodolojisi hakkındaki birkaç hususa değinmek gerekmektedir. Analiz, kompleks olan bütünleri, ayrıştırmanın daha fazla ileri götürülemeyeceği basit parçalara ulaşıncaya kadar sürdürmek ve bu parçalar arasındaki ilişkileri ortaya koymaktır[238]. Örneğin Güneş tanım-

234 Shafer-Landau, **Moral Realism: A Defence**, s. 57.
235 G. E. Moore, **Principia Ethica**, s. 58-59.
236 Shafer-Landau, **Moral Realism: A Defence**, s. 56-57.
237 **A.e.**
238 **A.e.**

lanabilir ve analiz edilebilir olan karmaşık bir yapıdır fakat Güneş basit parçalarına dek ayrıştırıldığında ulaşılan *sarı* niteliği daha fazla ayrıştırılamaz. Sarı basit bir terimdir ve onu daha önce bilmeyen birine anlatılamaz. Analiz işlemi sarının kendisine gelindiğinde son bulur. Tıpkı bunun gibi Moore, bir atın da tanımlanabileceğini, zira atın karmaşık bir yapıya sahip olduğunu ve dolayısıyla atın çeşitli organlarına, niteliklerine ayrıştırılmasının mümkün olduğunu belirtir. Fakat bu ayrıştırma işlemi, daha fazla bölünemez basit parçalara gelindiğinde nihayete erer. Bu basit parçalar tanımlanamaz, sadece idrak edilir ve bilinir. İşte iyi de, tıpkı atın daha fazla ayrıştırılması mümkün olmayan parçaları gibi ya da Güneş'in sarı niteliği gibi basit ve tanımlanamazdır. İyi, analiz edilemez ve tanımlanamaz; o sadece bilinir[239]. Böyle bir terimin, doğal nitelikler ile tanımlanmaya veya onlara indirgenmeye çalışılmasına Moore, doğalcı safsata adını verir[240]. Yani Hume'un -dir'den -meli'ye geçiş problemi mantıksal bir imkânsızlığı öne sürerken, Moore hem dilsel hem de ontolojik bir hata tespitinde bulunur[241]: İyi, hiçbir doğal terim ile eş anlamlı değildir (semantik) ve dolayısıyla iyi, hiçbir doğal niteliğe indirgenemez, onunla özdeş gibi sunulamaz (ontolojik).

Moore'un açık soru argümanı, 20. yüzyılın ilk yarısındaki bazı felsefi gelişmelerle de ilintilidir[242]. Örneğin Bertrand Russell'ın mantıksal atomculuğu ahlaki önermelerin analiz edilemez, ayrıştırılamaz ve dolayısıyla doğal terimlerle tanımlanamaz olduğunu ortaya koyar[243]. Her ne kadar Russell, atomculuğu ile ahlaki yargıların anlamsızlığını gösterse de, objektif ahlakı savunan Moore, ahlaki yargıların anlamsız olduğunu

239 G. E. Moore, **Principia Ethica**, s. 59.

240 **A.e.**, s. 61-62.

241 Ferhat Yöney, **İlahi Buyruk Teorisi ve Diğer Ahlaki Realizm Türlerinin Değerlendirilmesi**, s. 78.

242 William G. Lycan, "Moral Facts and Moral Knowledge," **The Southern Journal of Philosophy** Vol. XXIV, 1986, s. 79.

243 **A.e.**

reddeder zira Russell'ın aksine o bir ahlaki nonnatüralisttir. Ek olarak analitik felsefe çatısındaki mantıksal pozitivizmin doğrulanabilirlik kriteri de ahlaki yargıların gözlemle doğrulanamadığını ve bu nedenle ahlaki yargıların anlamsız olduğunu ileri sürer. Diğer yandan bilimsel natüralizm ise ahlaki terimlerin, bilimdeki atomlar ya da quarklar gibi parçalara ayrıştırılamadığını ve dolayısıyla ahlaki gerçeklerin olmadığını ya da onlarla uğraşmanın gereksiz olduğunu öne sürer[244]. Tüm bu gelişmelere karşın Moore'un aldığı pozisyon, analizin merkezi konumunu kabul ederek analitik felsefeye sadık kalmak fakat yine de ahlaki niteliklerin doğal nitelikler olmasalar da doğal-olmayan nitelikler olduğunu öne sürmek ve bu sayede objektif ahlakın varlığını güvenceye almak şeklinde olmuştur. Yani Moore, ahlaki niteliklerin gerçekten de doğal niteliklerle tanımlanamayacağını sözü edilen analitik felsefe ekolleri gibi kabul eder fakat iyiyi doğal değil de doğal-olmayan (nonnatüral) basit bir terim olarak ortaya koyar ve bu sayede onu anlamsızlıktan kurtarır. İyinin bilimsel gözlemlerle bilinemeyeceğini de kabul eden Moore bu epistemolojik argümana cevaben nonnatüral bir nitelik olan iyinin özel bir sezgi melekesi ile bilinebileceğini savunur. Yani Moore iyiyi hem ontolojik hem de epistemolojik olarak kendine has bir yerde konumlandırır ve iyinin analiz edilemezliği problemini objektif ahlaka değil, yalnızca ahlaki natüralizme karşı kullanır.

Açık soru argümanı hakkında bu anlatılanları son bir örnek üzerinden özetlemek gerekirse, "Bunun bir dişi at olduğunu biliyorum fakat bu bir kısrak mıdır?" sorusu kapalı bir sorudur, zira anlamı sadece kelimelerin anlamlarından çıkan ve dış dünya hakkında yeni bir bilgi vermeyen bir cevaba sahiptir: "Kısrak, dişi attır". Öte yandan "X'in haz verdiğini biliyorum fakat X iyi midir?" sorusu açık bir sorudur ve analitik

---

244 **A.e.**

bir cevaba sahip değildir, zira haz ile iyi eş anlamlı değildir. Bu nedenle Moore'a göre indirgemeci ahlaki natüralizm hatalıdır, zira iyi tanımına aday olarak haz yerine arzu, çevreye uyum, mutluluk, gelişim gibi pek çok doğal nitelik de koyulabilir ve bunların arasından herhangi bir iyi tanımının doğru ya da diğerlerinin yanlış olduğunu ispatlamak mümkün değildir[245]. Zira iyi tanımlanamazdır. Yapılabilecek tek iyi tanımı "İyi, iyidir" şeklindeki bir totolojidir[246].

Moore'un açık soru argümanı 20. yüzyıl boyunca metaetiğin en çok tartışılan konu başlıklarından biri olagelmiş ve Moore'un sadece ahlaki natüralizme değil, her tür indirgemeci ahlak felsefesine büyük bir darbe indirdiği düşünülmüştür[247]. Bununla beraber açık soru argümanı, aldığı makul eleştirilerle birlikte bilhassa 1950'lerden itibaren gözden düşmeye başlamıştır[248]. Bu eleştirilerden en popüleri, yine dilsel analizin ontoloji üzerindeki yanıltıcılığına odaklanır. Zira iki kelimenin birbirleriyle eş anlamlı olmasalar dahi aynı şeyi işaret etmeleri mümkün olabilmektedir. Hilary Putnam, Saul Kripke'nin nedensel gönderim teorisinin Moore'un açık soru argümanına karşı kullanılabileceği görüşündedir[249]. Buna göre "Su, H_2O'dur" önermesi bir özdeşlik ifadesini teşkil eder ve su ile H_2O eş anlamlı olmasalar dahi aynı şeye gönderim yaparlar[250]. Su ve H_2O bütün mümkün dünyalarda aynı şeye gönderim yapsalar dahi biz "Su, H_2O'dur" önermesini a priori bir şekilde bilemeyiz. Yine de "Su, H_2O'dur" önermesinin analitik olmaması, bu iki terimin aynı şeye referansta bulunduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Analitik olmasa dahi su

245 G. E. Moore, **Principia Ethica**, s. 62-64.

246 **A.e.**, s. 58.

247 Connie S. Rosati, "Naturalism, Normativity, And the Open Question Argument," **Noûs**, Vol. 29, No. 1, 1995, s. 46-47.

248 **A.e.**

249 Stephen W. Ball, "Reductionism in Ethics and Science: A Contemporary Look at G. E. Moore's Open-Question Argument," **American Philosophical Quarterly**, Vol. 25, No. 3, 1988, s. 200.

250 **A.e.**

ile H_2O'nun aynı şey olması olumsal değil zorunlu bir doğrudur[251]. Bir başka deyişle su ve H_2O'nun aynı şey olması bir *metafizik zorunluluktur.* O halde olası bir "İyi, X'tir" şeklindeki özdeşlik ifadesinin analitik olmasa dahi doğru olması ve iyi ile X'in eş anlamlı olmasalar dahi aynı şeye gönderimde bulunuyor olması pekâlâ mümkündür. Yani Moore'un epistemik testi, metafizik zorunluluk hakkında belirleyici değildir zira eş anlamlılık bu noktada iyinin doğası hakkında bir şey söylememektedir[252].

Gottlob Frege'nin *Anlam ve Gönderim* makalesindeki meşhur örneğinden yola çıkarak, Sabah Yıldızı ile Akşam Yıldızı ifadeleri aynı gök cismine gönderimde bulunsalar dahi eş anlamlı değillerdir[253]. Dönemin insanları Venüs gezegenini sabah gördüklerinde ona Sabah Yıldızı, aynı Venüs gezegenini akşam gördüklerinde ise ona Akşam Yıldızı adını vermişlerdir. Fakat farkında olmadan aynı gök cismine gönderimde bulunsalar bile Sabah Yıldızı dendiğinde zihinlerinde Akşam Yıldızı'ndan başka bir gök cismini canlandırmaktaydılar. Dolayısıyla Moore'un iyi ve haz denildiğinde zihnimizde farklı kavramların canlanmasından yola çıkması bu noktada geçerliliğini yitirmektedir, zira iyi ve haz zihinlerde farklı şeyler canlandırsalar dahi hala aynı şeye gönderim yapıyor olabilirler, tıpkı Akşam Yıldızı ve Sabah Yıldızı gibi. Açık soru argümanının bu noktadaki yanlışlığı, zihinlerdeki iyi kavramı ile reeldeki iyi olma niteliğini özdeşleştirmesidir[254].

Kendisi de Moore gibi bir ahlaki nonnatüralist olan Russ Shafer-Landau, Moore'un argümanının bir noktada yetersizken, bir noktada haklılık payına sahip olduğunu söyler. Landau'ya göre Moore'un argümanı hiçbir indirgemeci ahlaki natüralizm

251 **A.e.**

252 **A.e.**

253 Gottlob Frege, "Sense and Reference," **The Philosophical Review**, Vol. 57, No. 3, 1948, s. 210.

254 Thomas Hurka, **"Moore's Moral Philosophy"**

türünün doğru olamayacağını ispatlamamaktadır, fakat yine de, niçin iyi ile haz gibi birbirinden tamamen farklı şeylerin aynı şey olabileceğini ispatlamaları konusunda ahlaki natüralistlere bir yük bindirmektedir[255]. Niçin iyiye aday olarak haz yerine mutluluğu ya da faydayı ya da herhangi başka bir doğal niteliği almamız veya almamamız gerektiği konusunda ahlaki natüralizm gerçekten de büyük bir keyfiyet problemiyle karşı karşıyadır. Landau'nun bu yorumuna tamamen katılmaktayım, açık soru argümanı doğal bir niteliğin ahlaki bir niteliğe eşit olamayacağını tek başına ispatlamamaktadır, ancak niçin hangi doğal niteliğin ahlaki bir nitelik olarak seçildiğini ispatlama mecburiyeti bindirmektedir. Yani açık soru argümanı başarısız olsa bile, hâlen ahlakın standardının ne olduğunu veya iyinin neye göre seçildiğini izah etme yükümlülüğü bindirir.

Moore, açık soru argümanıyla esasen ahlaki natüralizmin indirgemeci versiyonlarını hedef tahtasına koymaktadır, zira ona göre ahlaki natüralizm -haz gibi- belirli bir adet doğal niteliği seçer ve o niteliğe sahip olmayı iyi olarak adlandırır[256]. Moore, natüralist ahlak felsefelerinin indirgemeci olmak zorunda olduğunu söyler. İyiyi, haz gibi herhangi bir doğal nitelik ile özdeş gören ahlaki natüralizm türleri indirgemeci ahlaki natüralizm sınıfına girerler[257]. İndirgemeci ahlaki natüralizm; ahlaki niteliklerin, doğal nitelikler ile açıklanabileceğini ve bununla kalmayıp ayrıca onlarla özdeş olduklarını iddia eder. İndirgemeciliği şu şekilde formüle etmek mümkündür: Her ahlaki A niteliği için, ona karşılık gelen bir D doğal niteliği vardır ve dolayısıyla A, D'dir; D ise A'nın doğal terimlerle ifade edilişidir[258]. Örneğin; A ahlaki niteliği iyilik, D doğal niteliği ise kişisel çıkar olsun; bu durumda ahlaki nitelik

255 Shafer-Landau, **Moral Realism: A Defence**, s. 57-58.
256 G. E. Moore, **Principia Ethica**, s. 91-92.
257 Justin Klocksiem, "Against Reductive Ethical Naturalism," **Philosophical Studies** 176 (8), 2019, s. 1991-1992.
258 David Copp, **Varieties of Moral Naturalism**, s. 286.

olan iyiliği, doğal nitelik olan kişisel çıkara indirger ve iyiliği kişisel çıkar ile açıklanabilir hale getirirsek, bu durumda "İyilik = kişisel çıkar" denkliğini elde ederiz. Ahlaki egoizmin indirgemeciliğini bu şekilde ifade etmek mümkündür. Tüm ahlaki natüralist teoriler indirgemeci olmasalar da, esasen Moore tüm natüralist ahlak felsefelerini indirgemeci görmekle haksız sayılmaz, zira onun dönemine kadarki natüralist ahlak felsefeleri bu sınıfa girmekteydi ve indirgemecilik hâlen de ahlaki natüralizmin yaygın bir türüdür.

Ancak Moore'un eleştirileri karşısında, ahlaki natüralizmin indirgemeci olmak zorunda olmadığı dile getirilmiş ve indirgemeci-olmayan ahlaki natüralizm türleri de geliştirilmiştir. Daha önce bahsi geçen Cornell Realizminin de savunucusu olduğu indirgemeci-olmayan ahlaki natüralizme göre ahlaki nitelikler hâlâ doğal niteliklerdir ancak herhangi bir başka doğal niteliğe indirgenemezler veya onunla özdeş değillerdir[259]. Ahlaki nitelikler hala doğal olmakla beraber, kendilerine has niteliklerdir. Örneğin indirgemeci-olmayan realizmi ele alalım: Bu görüşe göre renkler başka fiziksel özelliklere indirgenemezler veya onlar ile tanımlanamazlar, zira renkler kendilerine has, basit niteliklerdir[260]. Aynı realizm anlayışını sarı rengini indirgenemez, tanımlanamaz ve basit bir nitelik olarak tanımlayan Moore'da da görmekteyiz. İşte indirgemeci-olmayan ahlaki natüralizm, ahlaki nitelikleri tıpkı renkler gibi kendilerine has varlık kategorileri olarak görür. Ahlaki nitelikler hâlâ doğaldır, ne var ki renklerin fiziksel özelliklere indirgenemeyişi gibi ahlaki nitelikler de haz gibi diğer doğal niteliklere indirgenemezler. Bu durumda indirgemeci-olmayan ahlaki natüralizm ile Moore'un ahlaki nonnatüralizmi arasındaki tek farkın ahlaki niteliklerin doğal olup olmadıkları ya da bilimin yöntemleriyle tespit edilip edilmeyecekleri konusundaki

---

259 Shafer-Landau, **a.e.**, s. 63.
260 Brock ve Mares, **Realism and Anti-Realism**, s. 110.

bir ayrım olduğunu söyleyebiliriz, bunun dışında karşı kampta yer almalarına rağmen bu iki metaetik görüş birbirine oldukça benzemektedir[261]. İndirgemeci ve indigemeci-olmayan ahlaki natüralizm arasındaki farklardan biri ise, indirgemeci pozisyon ahlaki gerçeklerin doğal gerçekler ile ifade edilebileceğini iddia ederken -iyi yerine hazzı kullanmak gibi-, indirgemeci-olmayan natüralizm ahlaki gerçeklerin hâlâ kendi terminolojileriyle açıklanabileceğini zira ahlakın natüralizm içinde de olsa müstakil bir alana sahip olduğunu savunmaktadır.

İndirgemeci ahlaki natüralizm, iyiliği haz gibi belirli bir tane doğal nitelik ile özdeş olarak ele alıp ona indirgerken, indirgemeci-olmayan ahlaki natüralizmde iyilik bir yerine birçok doğal nitelik tarafından meydana getirilir ancak hiçbiriyle özdeş tutulmaz. Yani indirgemeci-olmayan ahlaki natüralizm, nitelikler konusunda çoğulcu bir yapıya sahiptir[262]. Peki indirgemeci-olmayan yaklaşım, çoğulcu yapısıyla ahlaki nitelikleri veya iyiyi nasıl açıklayabilir? Örneğin iyiliği sadece hazza indirgemek yerine, iyiliği haz, toplumsal fayda, kişisel çıkar, refah, mutluluk gibi birçok doğal niteliği ve parametreyi baz alarak açıklamak indirgemeci-olmayan bir yaklaşımdır. Yani indirgemeci-olmayan yaklaşım, iyiliğin veya ahlaki niteliklerin meydana gelmesinde birçok parametreyi baz alır. Buna rağmen iyilik, kendini oluşturan bu parametrelerden hiçbirine tek başına eşit değildir.

Bu durumu Cornell Realizminin bir diğer önde gelen ismi David O. Brink, bronzdan yapılma bir heykel analojisi ile izah eder[263]. Heykel bronzdan yapılmış olsa bile bronz ile özdeş değildir, zira artık heykelin kendine has bir şekli ve bronzdan farklı nitelikleri vardır. Ancak bu farklılıklarına rağmen yine de heykel, kendisini oluşturan bronz ile aynı maddeye sahiptir.

---

261 Shafer-Landau, **a.e.**, s. 64.

262 **A.e.**

263 David O. Brink, "Realism, Naturalism, and Moral Semantics," **Social Philosophy and Policy** 18 (2), 2001, s. 157.

Brink'e göre heykeli oluşturanın bronz olması gibi, ahlaki nitelikleri oluşturan da doğal niteliklerdir. Ne var ki heykelin, kendisini oluşturan bronz ile özdeş olmaması gibi, ahlaki nitelik de kendisini oluşturan doğal nitelikler ile özdeş değildir ancak hâlâ bir tür doğal niteliktir, tıpkı heykelin de bronz ile özdeş olmaması ancak hâlâ bir tür bronz olması gibi. Heykel, kendisini oluşturan bronzun üstünde bir yapıdır. Ahlaki nitelikler de, kendilerini oluşturan doğal niteliklerin üstünde şeylerdir[264]. Brink'in indirgemeci-olmayan natüralist ahlakı, ahlaki niteliklerin doğal nitelikler tarafından bu şekilde oluşturulduğunu savunur[265]. Böylece ahlaka, doğal dünyanın dışında bir parantez açmaya gerek yoktur ancak ahlak, diğer pozitif ve sosyal bilimler arasında kendine özel bir paranteze sahip olmalıdır. Tıpkı her bilimin kendine has bir yeri olduğu gibi.

Yine de indirgemeci-olmayan yaklaşım, tıpkı tek bir doğal niteliği iyilik olarak seçen indirgemecilik gibi, hangi doğal niteliklerin iyiliği oluşturduğu konusunda çok büyük bir açmaza sahiptir. Bu konuda indirgemeci-olmayan yaklaşım, indirgemeciliğin karşılaştığı "iyiliğin standardı" problemine bir çözüm sunmamakta, sadece olası çözümü daha karmaşık hâle getirmektedir. Eğer iyilik denen şeyin birçok doğal niteliğin bir araya gelmesiyle oluştuğunu kabul etsek dahi, bu sefer hangi doğal niteliklerin seçileceği veya belirleyici olacağı hepten bir tercih veya keyfiyet meselesine dönüşecektir. Yani indirgemeci natüralizmin ahlakı bir tek nitelik ile eşitlerken hesabını vermesi gereken bir nitelik varken, indirgemeci-olmayan natüralizmin ahlakı oluşturduğunu iddia ettiği çok sayıda niteliğin hesabını vermesi gerekmektedir.

2.1.1.1.3. | Bağlılık Prensibi

Doğal niteliklerin, ahlaki nitelikleri nasıl oluşturabildiği problemi, metaetikteki bağlılık (*supervenience*) kavramıyla

---

264 **A.e.**
265 Brink, **Moral Realism and the Foundations of Ethics**, s. 159.

cevaplanmaya çalışılmaktadır. Çoğu ahlak filozofu tarafından, esasen oldukça hatalı bir şekilde temellendirme ile ikâme edilmiş olan bağlılık prensibinin, niçin ahlakın ontolojisini temellendirmede yetersiz bir yöntem olduğunu göstermek adına, bu prensibi detaylı bir şekilde ele almayı gerekli görüyorum. Bu noktada itirazım bağlılık prensibine değil, onun misyonu dışında kalan temellendirme amacıyla kullanılmasına olacaktır.

Felsefenin birçok branşında ve metaetikte oldukça kabul gören bu prensibe göre; ahlaki nitelikler, doğal niteliklere bağlıdır. Buna göre doğal niteliklerde bir değişim olmadığı sürece ahlaki niteliklerde de bir değişim olamaz[266]. Yani iki varlık doğal nitelikleri bakımından tamamen aynıysa, ahlaki nitelikleri bakımından da aynıdır[267]. Bunu, bağlılık terimini metaetiğe kazandıran ilk filozoflardan R. M. Hare'ın örneği üzerinden açıklamak yerinde olacaktır[268]:

"Varsayalım ki 'St. Francis iyi bir adamdır' dedik. Bunu söylemek ve aynı zamanda St. Francis ile tamamen aynı koşullarda olan ve St. Francis ile tamamen aynı şekilde davranmış bir başka adamın var olabileceğini ileri sürerek bu adamın St. Francis'ten farklı olarak iyi bir adam olmadığını söylemek mantıken imkânsızdır."

Hare'ın izah ettiği şey, doğal nitelik ve gerçeklerde bir değişim olmadan, ahlaki nitelik ve gerçeklerde de bir değişim olamayacağıdır. St. Francis ve onunla tamamen aynı hayatı yaşamış ve aynı eylemlerde bulunup aynı karakter özelliklerine sahip olmuş biri arasında, ahlaken de bir fark olamaz. Eğer adam, St. Francis'ten farklı olarak hayatının bir döneminde çocuk kaçırma eyleminde bulunmuş olsaydı ancak o zaman adamın ahlaken iyi olmadığını söylememiz mümkün olabilirdi.

---

266 Anandi Hattiangadi, "Moral supervenience," **Canadian Journal of Philosophy**, 48:3-4, 2018, s. 592-593.

267 **A.e.**

268 R. M. Hare, **The Language of Morals, London**, Oxford University Press, 1972, s. 145.

Bağlılık ilişkisinin daha iyi anlaşılması adına, bir gruptaki insanların yaş ortalamalarının hesaplandığını varsayalım. Grubun yaş ortalaması, teker teker gruptaki bireylerin yaşlarına bağlıdır. Grup üyelerinin her birinin yaşındaki değişim, grubun yaş ortalamasını da etkilemektedir. Bu durumda tek tek bireylerin yaşları temel (bağlı olunan) niteliklerdir ve ortalama yaş bu temel niteliklere bağlıdır[269]. İşte ahlaki natüralizm; tıpkı yaş ortalamasının daha küçük parçalara yani bireylerin tek tek yaşlarına bağlı olması gibi, ahlaki niteliklerin de sosyal etkenler, eylemler, fiziksel ya da biyolojik değişimler gibi pek çok alt niteliğe daha bağlı olduğunu iddia etmektedir[270]. Bu nedenle ahlaki natüralizme göre ahlaki nitelik ve gerçekleri, doğal nitelik ve gerçeklerden ayrı bir sınıfta görmek hatalıdır, zira ahlaki niteliklerin oluşturucusu yine doğal niteliklerdir[271].

Bu durumda bağlılığı şu şekilde formüle edebiliriz: A özellikleri, B özelliklerine bağlıdır, öyle ki B'de bir değişim olmaksızın A'da değişim olması mümkün değildir. Bu durumda sağlık için A, fizik için B denilebilir ve B'de (fiziksel özelliklerde) bir değişim olmadan A'da (sağlıkta) bir değişim olması da mümkün değildir. Sağlık, fizik ile aynı şey değildir fakat ona endekslidir. Ahlaktaki bağlılık ilkesi de; A'yı ahlak, D'yi doğal dünya olarak almakta ve D'de bir değişim olmaksızın A'da bir değişim olamayacağını söylemektedir.

Ahlaki niteliklerin doğal niteliklere bağlılığı doğru gözükmektedir. Bir insana iyilik niteliği yüklemek için veya "X, iyi bir insandır" diyebilmek için, X'in elbette doğal dünyaya ait belirli eylemlerde bulunması ve belirli niteliklere sahip olması gerekir. Fakat bağlılık prensibi gereği ahlaki natüralizm, ahlaki niteliklerin doğal niteliklere bağlı olduğunu

269 Peter Railton, **Naturalistic Realism in Metaethics**, s. 50.
270 **A.e.**
271 **A.e.**

ve dolayısıyla onlar ile aynı ontolojik statüye sahip olduğunu ve "-dir" önermeleri ile "-meli" önermeleri arasında statü olarak bir fark olmadığını iddia etmektedir[272]. Peki bağlılık ilkesi gerçekten de ahlaki niteliklerin doğal nitelikler olduğunu ispatlar mı? Bunu reddeden pek çok filozof olmakla beraber -aksi takdirde tüm filozofların ahlaki natüralist olmaları gerekirdi-, Alvin Plantinga'nın eleştirisinin özellikle değerli olduğunu düşünmekteyim.

Bağlılık ile gösterilmeye çalışılan şey esasen ahlaki niteliklerin çeşitli doğal niteliklere bağlı olduğu ve dolayısıyla A ahlaki niteliğine denk bir D doğal niteliğinin de var olduğudur. Bu sayede ahlaki niteliklerin aynı zamanda doğal nitelikler olmasının mümkün olduğu iddia edilmektedir. Alvin Plantinga *Naturalism, Theism, Obligation and Supervenience* adlı makalesinde ahlaki natüralistlerin iddia ettiği üzere A ahlaki niteliğine denk bir D doğal niteliğinin var olabileceğini varsayar ve bu durumda bile bağlılık ilkesinin ahlaki niteliklerin doğal nitelikler olduğunu ispatlamaktan çok uzakta olduğunu söyler[273]. Zira ona göre mantıksal denklik, ontolojik bir ispat için yeterli değildir[274]. Yani bağlılık bize bir olasılığı gösterir ama gerçek varlığı göstermez.

Bağlılık türlerini sınıflandırmanın pek çok yolu vardır. Plantinga ise seyrek (*sparse*) ve bol (*abundant*) bağlılık sınıflandırmasını kullanır. A ahlaki niteliğine denk olan betimsel bir D doğal niteliğinin var olduğunu varsayalım, yani "A = Cinayetin ahlaken yanlış olması" ise, "D = Cinayet olgusunu oluşturan fiziksel veya sosyal tüm doğal nitelikler" olsun. Seyrek görüşe göre birbirine *denk* olan şeyler birbirinden ayrı olamazlar ve dolayısıyla bunlar *aynı* şeyler olmak zorundadır. Dolayısıyla cinayetin ahlaken yanlışlığı ile cinayet olgusunu

272 **A.e.**
273 Alvin Plantinga, **Naturalism, Theism, Obligation and Supervenience**, s. 255.
274 **A.e.**, s. 255, 265.

açıklayan betimsel nitelikler birbirine eşdeğerdir. Yani seyrek bağlılık görüşüne göre ahlaki nitelikler aynı zamanda betimsel niteliklerdir[275] ve "-dir" önermeleri ile "-meli" önermeleri özdeştir.

Seyrek bağlılığa göre *243'ün 5. karekökü olma niteliği* ile *6'nın yarısı olma niteliği* aynı şeydir, zira iki nitelik de *3 olma niteliğine* indirgenebilir[276]. Bu durumda A ahlaki niteliğinin "ahlaken zorunlu olma niteliği" olduğunu, D doğal niteliğinin de ahlaki zorunluluğa denk ve aynı zamanda ona eşit olan bir doğal nitelik olduğunu varsayalım. Plantinga, bu eşitlik içerisinde ilahi buyruk teorisinin hâlâ geçerli olabileceğini ve eşitliği şu şekilde ifade etmenin de mümkün olduğunu söyler: *A (ahlaki zorunluluk) = D (doğal nitelikler) = Tanrı'nın tüm insanlara onu yapmayı emretme niteliği*[277]. Bu durumda Tanrı'nın emri olma niteliği, hâlâ ahlaki ve doğal niteliklerin ardındaki temel nitelik olabilir. Fakat ahlaki natüralizm, doğaüstü öğelere yer vermeyen bir görüş olduğundan *D (doğal nitelikler) = Tanrı'nın tüm insanlara onu yapmayı emretme niteliği* eşitliği ahlaki natüralizm tarafından sağlanamaz. Oysa bizim, denkliğe Tanrı'nın emretme özelliğini eklememememiz için hiçbir sebep yoktur, dolayısıyla seyrek bağlılık prensibi hiçbir şeyi ispat etmemekte, hatta işleri daha da zorlaştırmaktadır[278]. Her nasıl ki seyrek bağlılık ilkesine göre *243'ün 5. karekökü olma = 6'nın yarısı olma = En küçük 2. asal sayı olma* niteliklerinin hepsi 3 ile aynı şeyse ve 3'e indirgenebilirse, aynı şekilde doğal nitelikler de Tanrı'nın emri ile denk ve eşit olabilir. Bu eşitlik teizm tarafından sağlanabilirken (zira doğal dünyayı ve nitelikleri yaratan Tanrı, ahlaki nitelikleri doğal niteliklere bağlı kılabilir, ancak esas neden hâlâ kendisidir), natüralizm tarafından sağlanamaz (zira doğal niteliklerin Tanrı gibi

275 **A.e.**, s. 259.
276 **A.e.**
277 **A.e.,** s. 262.
278 **A.e.**

doğaüstü bir varlık tarafından yaratılması ve Tanrı'nın o sahada emirlerde bulunması natüralizmin kendi tanımıyla çelişir)[279]. Kısacası seyrek bağlılık anlayışı, ahlaki natüralizmin kendi varsayımını kendi içinde onaylamak dışında bir işe yaramamaktadır ve temellendirme hususunda bir ispat gücüne sahip değildir. Zira ahlaki natüralizmin Tanrı'yı oyunun dışında tutması bir varsayımdır. Tanrı'yı bu denkliğe eklememememiz veya onu oyuna dahil etmememiz, yani bir başka varsayımda bulunmamamız içinse hiçbir gerekçe yoktur. Tanrı'nın denkleme eklendiği senaryoda ise Tanrı'nın, ahlaki nitelikleri doğal niteliklere bağlı kılması teizm ve ilahi buyruk teorisi açısından bir sorun yaratmamaktadır. Dolayısıyla seyrek bağlılık prensibinin ahlaki natüralizm lehine ve ilahi buyruk teorisi aleyhine hiçbir ispat gücü yoktur[280].

Diğer taraftan bol bağlılık görüşü ise 243'ün 5. karekökü olma niteliği ile 6'nın yarısı olma niteliklerinin *denk* olduğunu ama *aynı* olmak zorunda olmadıklarını söyler. Yani A ahlaki niteliğine denk olan bir D doğal niteliği vardır fakat bu durum A ile D'nin özdeş/aynı olduğu anlamına gelmemektedir. Plantinga için işler burada daha da kolaydır. Zira bol bağlılık, ortada bir özdeşlik dahi kurmadığı gibi, sadece bir denklik varsayımında bulunur ve Plantinga bu denklik varsayımına da daima 3. bir denkliğin, yani Tanrı'nın emrinin eklenebileceğini savunur[281]. "*A (ahlaki zorunluluk) = D (doğal nitelikler) = Tanrı'nın o eylemi emretme niteliği*" denkliğini varsaymamamız için burada da hiçbir gerekçe yoktur. Yani ahlaki niteliğe denk bir doğal niteliğin bulunması veya gösterilmesi, ahlaki niteliğin temelinin doğal bir nitelik olduğunu ispatlamamaktadır. Zira bağlılık, bize mantıksal bir zorunluluğu göstermekte fakat *metafizik zorunluluğu* temin etmemektedir; yani temellendirme adına bir söz söylememektedir. Zira

---

279 **A.e.**
280 **A.e.**
281 **A.e.**, s. 265.

ahlaki niteliklere denk olan doğal niteliklerin var oluşu, hâlâ Tanrı'nın iradesinin sonucu olabilir. Bağlılık ilkesinin ise bu ontolojik mesele üzerinde açıklayıcı bir gücü bulunmamaktadır. O bize yalnızca birbirine eşlik eden bazı olguları gösterir.

Plantinga, bağlılık denklemlerine "Tanrı'nın emri olma niteliği"ni eklerken Tanrı'ya inanmanın şart olduğunu iddia etmemektedir, yalnızca bu varsayımda bulunmamak için bir sebep olmadığını ve ahlaki natüralizmin bu varsayıma karşı bağışık olmadığını, dolayısıyla ahlaki niteliklere karşılık gelen doğal niteliklerin var olduğu doğru olsa bile bunun Tanrı'nın iradesiyle gerçekleşmiş olma ihtimalini elemediğini göstermek ister. Kısacası Plantinga, seyrek ya da bol, bağlılık prensibinin ahlaki natüralizmi desteklemediğini ve ahlakın temelinin Tanrı'nın emirleri olması ihtimalini elemekten çok uzakta olduğunu savunur[282].

Bağlılığın ahlaki natüralizmi desteklediği iddiasına karşı getirilen bir diğer eleştiri de bu sefer teist değil, nihilist bir filozof olan J. L. Mackie'nin tuhaflık argümanından gelir. Her ne kadar tuhaflık argümanı genellikle ahlaki nonnatüralizme karşı kullanılsa da, ahlaki natüralizm de hâlâ bu argümanın yıkıcılığından nasibini almaktadır. Keza bağlılık ilişkisi hâlen "Bu eylem acıya yol açtığı için yanlıştır" önermesindeki *acıya yol açmak* ve *yanlışlık* ilişkisini açıklamamaktadır. Mackie, *nasıl oluyor da* acıdan kötülüğe ya da "-dir"den "-meli"ye geçilebildiğini sorarken yine haklı gözükmektedir. Tuhaflık argümanı, Simon Blackburn'ün eleştirileri ile birleştirildiğinde ise daha da kuvvetlenmektedir[283]. Buna göre bağlılık ilkesi bize doğal açıdan özdeş olan şeylerin ahlaken de özdeş olduğunu söylemektedir. Fakat doğal betimlemeler herhangi bir ahlaki betimlemeye veya değere sahip değillerdir[284]. Yani Blackburn,

---

282 **A.e.**, s. 272.

283 Tristram McPherson, "Supervenience in Ethics," **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Ed. Edward N. Zalta, Mayıs 25, 2021, (Çevrimiçi) https://plato.stanford.edu/entries/supervenience-ethics/, 7 Aralık 2021.

284 **A.e.**

değersizlikten yine değersizlik çıkacağını ve dolayısıyla ahlaki içeriğe sahip olmayan birtakım doğal niteliklerin nasıl olup da ahlaki değerleri oluşturabildiğinin bağlılık prensibi ile açıklanamayacağını savunur. *Yani mantıksal zorunluluk, metafizik zorunluluğun teminatı değildir.* Dolayısıyla bağlılık ilkesi ontolojik temellendirme adına hiçbir söz söylemez. Doğal niteliklerin birtakım ahlaki niteliklere eşlik ettiği gösterilebilir, ancak bu yolla doğal niteliklerin ahlaki niteliklerin oluşturucusu olduğu gösterilemez.

Bağlılık prensibinin önde gelen savunurlarından olan zihin felsefecisi Jaegwon Kim, bağlılık prensibinin esasen derin bir izah gücüne sahip olmadığını zihin-beden ilişkisi üzerinden açıklar[285]. Buna göre zihin ve beden arasında biri kovaryans, biri bağımlılık olmak üzere iki tür bağlılık ilişkisi vardır: Yani zihin ve beden arasında belirli bir modele göre değişim olduğu iddiası ve zihinsel özelliklerin, fiziksel özelliklere bağımlı olduğu iddiası (yani fiziksel özelliklerde bir değişim olmadan zihinsel özelliklerde de bir değişim olamaması). Fakat Kim'e göre bu bağlılık tezi, zihin-beden ilişkisindeki kovaryansın ve bağımlılığın doğası ve temeli hakkında bir şey söylememektedir[286]. Öyle ki kovaryansa ve bağımlılığa dayalı bağlılık iddiaları, hâlâ birbirinden farklı pek çok zihin-beden teorisi geliştirmeyi mümkün kılmaktadır[287].

Zihin felsefesindeki durumun ahlak felsefesinde de geçerli olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz: Ahlaki niteliklerin doğal niteliklere bağlılığı, bize ahlakın ontolojisi ve temellendirilmesi hakkında hemen hemen hiçbir şey söylememektedir[288]. Zira bağlılık modal bir ilişkidir ve bağlı olan niteliklerin, bağlı olu-

285 Jaegwon Kim, **Supervenience and Mind**, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, s. 161-171.

286 **A.e.**, s. 165-166.

287 **A.e.**

288 Pekka Väyryrnen, "The Supervenience Challenge to Non-Naturalism," **The Routledge Handbook of Metaethics**, Ed. Tristram McPherson ve David Plunkett, New York, Routledge, 2018, s. 171.

nan niteliklere metafizik bağımlılığını göstermediği için ahlakın temellendirilmesi adına öne sürülmesi yeterli değildir[289]. Zira bu nitelikler hepten değerden yoksun olabilir ve değersizlikten ancak değersizlik çıkar.

Ahlaki niteliklerin doğal niteliklere bağlı olduğunu kabul etsek dahi bu ne ahlaki natüralizmi ispat etmekte ne de diğer birçok metaetik görüşü yanlışlamaya yeterli olmaktadır. Öyle ki bağlılık ilişkisi ahlaki natüralistler gibi ahlaki non-natüralistler tarafından da kabul edilmektedir. Hatta bağlılık ilişkisi, gayrıbilişselciler tarafından niçin objektif ahlakın mümkün olmadığını göstermek amacıyla da kullanılmaktadır (zira değersiz doğal niteliklerden yine değersizlik çıkar). Yahut Plantinga'nın da işaret ettiği gibi söz konusu bağlılık ilişkisi, ilahi buyruk teorisi açısından da bir problem teşkil etmemektedir. Bu durumda bağlılık ilkesinin, ahlakın doğası ve temeli üzerinde açıklayıcı güce sahip olmadığını söylemek doğru olacaktır.

Fakat Kim, yine de bağlılık ilkesinin ahlakın temellendirilmesi hakkında bir şeyler söyleyebileceğini savunur. Zira ona göre değer yüklü (ahlaki) nitelikler, betimsel niteliklere bağlıdır ve değerlerin temellendirilmesinde sonsuza kadar geri gidilemeyeceği için, ahlaki nitelikleri değer yüklü olmayan bir zeminde, yani doğal niteliklerde aramak daha uygundur[290]. Fakat Kim'in belirlediği bu durak noktası, tam da ahlakın temellendirilmesi probleminin başladığı yerdir. Niçin ahlakın temellendirilmesi için doğal niteliklerde durmak daha iyi bir fikir olsun? Bize bu kararı verdiren nedir? Niçin ahlakın temelini keşfetme arayışında G. E. Moore gibi henüz en başta, iyinin kendisinde durmayalım? Ya da tıpkı Kim'in -gayet ma-

---

289 **A.e.**, s. 172 ve Kathrin Koslicki, "Varieties of Ontological Dependence," **Metaphysical Grounding: Understanding the Structure of Reality**, Ed. Fabrice Correia ve Benjamin Schnieder, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, s. 187.

290 Jaegwon Kim, **a.e.**, s. 166.

kul bir şekilde- söylediği üzere nedenler zincirinde sonsuza kadar geri gitmek mümkün olmadığı için, niçin doğal nitelikler yerine doğal niteliklerin de gerisindeki faktör olan bir Tanrı'da durmuyoruz? Bu açıdan Tanrı, ahlakın temeli için bir durak noktası olmaya, kendi yarattığı doğal niteliklerden daha iyi bir aday değil midir?

Ahlaka temel arayışında doğal niteliklerde durulması gerektiği fikrini, ahlaki niteliklerin doğal niteliklere bağlılığından çıkan bir sonuç olarak değil, ancak Jaegwon Kim'in vermiş olduğu bir tavsiye olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır. Zira kendisi de bağlılık ilkesinin, en azından zihin felsefesinde, derin metafiziksel ilişkileri açıklamadığını ve yalnızca mantıklı olabilecek bazı ihtimalleri veya verileri bildirmekle yetindiğini söyler[291]. Hatta ona göre bağlılık ilişkisi problemi çözmemekte, ancak problemin kendisini göstermektedir[292]. Yine buradan ahlak felsefesine geçersek, ahlaki natüralizmin yorumladığı türde bir bağlılık ilişkisi bize, değersiz objeler veya değersiz doğal nitelikler ile değerler arasında bir eşlik etme durumu olduğunu göstermekte, ancak ahlakın temeli probleminin kendisini çözmemektedir. Esasen ahlaki natüralizmin yorumundaki bağlılık ilkesi bize burada oldukça gizemli bir tablo sunmakta ve açıklanamayan bazı süreçler sonunda esrarengiz bir şekilde değersizlikten değer çıktığını göstermektedir[293] fakat bu büyük ve gizemli olayın nasıl olduğu hakkında bir izahta bulunmamaktadır. Hatta bağlılık ilkesi, ahlakın temeli arayışında niçin doğal niteliklerde durmamız veya başka bir zeminde durmamamız gerektiği hususunda bile bir şey tembih etmemektedir. Ayrıca bağlılık ilkesi, hangi doğal niteliklerin hangi ahlaki nitelikleri oluşturduğunu göstermede,

---

291 **A.e.**, s. 167-168.

292 **A.e.**

293 Brian McLaughlin, Karen Bennett, "Supervenience," **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Ed. Edward N. Zalta, Mayıs 25, 2021, (Çevrimiçi) https://plato.stanford.edu/entries/supervenience/, 7 Aralık 2021.

yani ahlakın standardını belirlemede de bir söz söylememektedir[294]. Doğal niteliklerde bir değişim olmadan ahlaki niteliklerde bir değişim olamayacağı konusundaki mantıksal zorunluluğu bu tür ontolojik konularda öne sürmek faydasızdır. Dolayısıyla esas üstünde durulması gereken kavram bağlılık değil temellendirmedir.

Özetlemek gerekirse; indirgemeci ahlaki natüralizm iyiyi, haz gibi tek bir doğal niteliğe indirgemekteydi. İndirgemeci-olmayan ahlaki natüralizm ise iyiyi tek bir doğal niteliğe indirgememekte, David O. Brink ve Nicholas Sturgeon örneklerinde görüldüğü gibi iyinin birçok -fiziksel ya da sosyal- doğal nitelik tarafından oluşturulduğunu söylemekteydi. Bu durumda iyi gibi ahlaki bir niteliğe A, herhangi bir doğal niteliğe D demek koşuluyla; indirgemeci ahlaki natüralizm "A = D1" eşitliğini kullanırken, indirgemeci-olmayan ahlaki natüralizm "A = D1+D2+D3+ …" eşitliğini kullanmaktadır. Fakat her ikisi de niçin D1 yerine D245 niteliğini almamamız gerektiği hususunda bir çözüm sunmamaktadır. Belirledikleri bu standart nereden gelmektedir? Aralarındaki tek fark, indirgemeci-olmayan ahlaki natüralizmin, iyiyi oluşturan doğal niteliklerin çoğulcu bir yapıya sahip olduğunu söylemesi ve böylece problemi daha da karmaşıklaştırmasıdır. Yani artık iyiyi eşitlememiz gereken bir değil, birden fazla doğal nitelik vardır ve bu hâlen değersizlikten nasıl değer çıktığı ya da hangi değersiz niteliklerin bir araya gelerek hangi değer yüklü nitelikleri oluşturduğu problemlerine bir cevap teşkil etmemektedir. Eğer bu noktada çözüm olarak bağlılık prensibine başvuruluyorsa, değişen bir şey olmayacaktır, zira bağlılık prensibi niçin D1+D2+D3'ün iyiyi meydana getirdiğini ama D245+D18+D9998'in iyiyi meydana getiremediğini söylemeyecektir. William Lane Craig, bağlılık ilkesinin ahlakı açıklayan veya temellendiren bir argüman olarak öne sürülmesini

294 Pekka Väyryrnen, **a.e.**, s. 173.

"alışveriş listesi" yaklaşımı olarak adlandırır, zira işe yarayan herhangi bir doğal niteliğin bu uğurda rastgele kullanımı mümkündür[295]. Craig, hangi ahlaki niteliklerin hangi doğal niteliklere bağlı olduğunun bu şekilde keyfi bir biçimde belirlenemeyeceğini, bunun ciddi bir açıklamaya muhtaç olduğunu belirtir[296]. Özetle, indirgemeciliğe alternatif olarak geliştirilen indirgemeci-olmayan ahlaki natüralizm de ve her iki ahlaki natüralizm türünün bir yöntem olarak başvurduğu bağlılık ilkesi de şu temel problemlere yine bir çözüm sunamamaktadır: 1- Doğal niteliklerden ahlaki niteliklerin ya da değersizlikten değerin nasıl çıkabildiği (ahlaki değerlerin temeli problemi). 2- Doğal niteliklerden oluşan bilinçsiz dünyanın bana nasıl ahlaki görev verebildiği (ahlaki görevlerin temeli problemi) 3- Hangi doğal niteliklerin hangi ahlaki nitelikleri belirlediği (ahlakın standardı problemi). Birinci ve ikinci problem Mackie'nin tuhaflık argümanında da belirtilen *gizeme ve tuhaflığa* işaret ederken, üçüncü problem Craig'in alışveriş listesi yaklaşımı olarak adlandırdığı *keyfiyet* sorununa işaret etmektedir. Bu üç sorun bölümün başından beri vurgulamakta olduğumuz, ahlaki natüralizmin karşılaştığı en büyük açmazlardır ve öyle görünüyor ki Moore'un indirgemeci ahlaki natüralizm eleştirileri karşısında indirgemeci-olmayan bir ahlaki natüralizm alternatifine sığınmak ve bağlılık ilkesini öne sürmek, hâlâ bu problemleri çözmede yetersiz kalmaktadır. Her iki çözüm arayışı da, yani indirgemeci-olmayan bir ahlaki natüralizm görüşü geliştirmek de, bağlılık ilkesine başvurmak da problemi yalnızca daha karmaşıklaştırıp bir adım geriye taşımaktadır.

---

295 William Lane Craig, "This Most Gruesome of Guests," **Is Goodness Without God Good Enough? A Debate on Faith, Secularism and, Ethics**, Ed. Robert K. Garcia and Nathan L. King, Plymouth, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2009, s. 179-180.

296 **A.e.**

2.1.1.1.4. | Tutumluluk Eleştirisi

Ahlaki natüralizme getirilen bir diğer temel eleştiri de Gilbert Harman'ın tutumluluk argümanıdır[297]. Ockham'ın usturası da denilen tutumluluk argümanı, aynı konu hakkındaki iki teoriden daha basit olanın seçilmesi gerektiğini ve zorunluluk olmadığı sürece varlıkların çoğaltılmaması gerektiğini söyleyen prensiptir[298]. Felsefenin ve bilimin birçok dalında geçerli olan bu prensibi Harman ahlak felsefesine uygular ve ahlaki gerçeklerin gözlemleri açıklamada faydasız oldukları, dolayısıyla terk edilmeleri gerektiği sonucuna ulaşır.

Harman'a göre ahlaki gerçekler var olsalar dahi ahlaki gözlemleri, ahlaki eylemleri ve ahlaki inançları açıklamada işlevsizdirler ve dolayısıyla iyi veya kötü gibi ahlaki gerçeklere atıf yapmadan da bir gözlem başarıyla açıklanabilir. Örneğin bulut odasında[299] buhar izleri gören bir bilim adamı, bu izlerin oluşumunu protonlara referans vererek izah eder ve o izleri çıkaranın bir proton olması gerektiği sonucuna varır. Yani protonların var olduğuna dayanan ön bilimsel teori, buhar izlerine tanık olunan bilimsel gözlemi açıklamada kullanılır. Eğer protonların var olduğuna dair bir varsayım olmasaydı, buhar izlerinin gözlemlenmesi ve buna neyin sebep olduğu yeterince başarılı bir şekilde açıklanamayacaktı. Bu noktada Harman bilimsel gözlem ile ahlaki gözlem arasında bir kıyasta bulunur. Bilimsel gerçeklerin bilimsel gözlemleri açıklayabilmesinin aksine, ahlaki gerçeklerin, ahlaki gözlemleri açıklamada faydasız olduklarını ileri sürer[300]. Yani Harman,

---

297 Gilbert Harman, **The Nature of Morality**, New York, Oxford University Press, 1977, s. 3-10 ve Gilbert Harman, "Ethics and Observation," **Ethics: Essential Readings in Moral Theory**, Ed. George Sher, New York, Routledge, 2012, s. 159-163.

298 Brock ve Mares, **Realism and Anti-Realism**, s. 17.

299 Bulut odası, bazı atomaltı parçacıkların varlığını ispatlamada kullanılan bir dedektördür. Kapalı ve buharlı bir ortamda hareket eden parçacıklar, parçacığın türüne göre buharda farklı izler bırakırlar. Bu sayede farklı türde parçacıkların varlığı gösterilmiş olur.

300 Harman, **The Nature of Morality**, s. 6-7.

gözlemlemiş olduğumuz bir cinayeti açıklamada, kötülük ya da yanlışlık gibi ahlaki gerçeklere başvurmaya gerek olmadığını, gözlemlenen cinayet olayının ahlaki olmayan kavram ve olgularla da en az o kadar başarılı bir şekilde açıklanabileceğini ve dolayısıyla sözde ahlaki gerçeklerin kavram kalabalığı yarattığını iddia eder.

Harman, bir grup çocuk tarafından üzerine benzin dökülerek yakılan bir kedi örneği verir ve bunu gözlemlerken neyin bize bu olayın 'yanlış' olduğunu düşündürdüğünü sorar. Ona göre bu olaya 'yanlış' dememiz o ana kadarki tecrübelerimize, eğitimimize, içinde büyüdüğümüz kültüre ve çocuk, kedi, hayat, ateş gibi şeylerin ne olduklarına dair ön bilgilerimize dayanır[301]. Dolayısıyla gözlemler saf gözlem olamazlar, Harman'ın deyimiyle "Gözlemler teori yüklüdür"[302]. Elbette Harman bilimsel gözlemleri de teori yüklü olma durumundan muaf tutmaz. Fakat bilimsel gözlemdeki olayları açıklamak için fiziksel gerçeklik hakkında varsayımlarda bulunulur ve bilimsel teori materyal bir dünyaya karşı test edilir. Böylece varsayım ile bilimsel gözlem arasındaki nedensellik sağlanmış olur. Ahlaki gözlemde ise ancak bu gözlemi yapanın psikolojisine veya ahlaki hassasiyetine dair varsayımda bulunulmaktadır[303]. Yani ahlaki gözlem, ahlaki gerçeklerin varlığına dair bir bilgi sunmaz, sadece gözlemciye ve onun ahlaki duyarlılığına dair bilgi sunar[304]. Dolayısıyla Harman'a göre gözlemin bilimdeki açıklayıcı rolü, ahlak için söz konusu değildir. Harman, durumu kendi sözleriyle şu şekilde ortaya koyar: "Bilimsel bir teoriyi destekleyen bir gözlemdeki olayları açıklamak için belirli fiziksel gerçekler hakkında varsayımlarda bulunmak gerekir, fakat sözde ahlaki gözlemlerdeki olayları

---

301 **A.e.**, s. 5.
302 **A.e.**, s. 4-5.
303 **A.e.**, s. 6.
304 **A.e.**

açıklamak için ahlaki gerçekler hakkında varsayımda bulunmaya gerek görülmemektedir"[305].

Yani Harman'a göre çocukların kediyi yakmasını 'kötü' ya da 'yanlış' gibi ahlaki kavramlara dayanarak değil; bu gözlemi yapan kişinin geçmişine, sosyolojik ve psikolojik durumuna, hayvanlara karşı nasıl davranması gerektiğine dair ebeveynlerinden ya da okuldan aldığı eğitime, kendi evcil hayvanına olan bağlılığına ve bunlar gibi ahlakla ilgisi bulunmayan çeşitli doğal faktörlere dayanarak açıklayabiliriz[306]. Bu sayede gözlemcinin bu olaya verdiği tepkiyi ve en önemlisi neden bu olayı 'kötü' ya da 'yanlış' şeklinde tanımladığını, var olduğu iddia edilen ahlaki gerçeklere başvurmadan açıklamış oluruz. Ayrıca ahlaki gerçeklere başvurmadan yapılan bu tür bir açıklamada, gözlemcinin neden bu olayı yanlış olarak tanımladığına dair nedensel bir ilişki de kurmuş oluruz. Örneğin protonun varlığına dair bilimsel varsayım, niçin bulut odasında buhar izleri gözlemlediğimizi nedensellik bağı kurarak başarılı bir şekilde açıklamaktadır. Ancak Harman'a göre ahlakta bu nedensellik zinciri kopuktur, zira gözlemlediğim bir eylemin yanlış olması, benim ona niçin yanlış dediğime dair bir açıklama getirmemektedir ve bu açıklama ahlaki olmayan kavramlarla çok daha başarılı bir şekilde yapılmaktadır[307]. Yani Harman, gözlemin bilimdeki ve etikteki rollerinden yola çıkarak geliştirdiği pozitivist bir argüman ile ahlaki gerçeklerin gereksiz olduğu, gözlemleri açıklamada gereksiz kalabalık yarattığı sonucuna varır.

Öncelikle belirtmek gerekir ki Harman'ın tutumluluk argümanı ahlaki gerçeklerin var olmadığını göstermemekte, onların açıklama yapma hususunda işlevsiz olduklarını iddia etmektedir. Yani Harman'ın eleştirisi ahlakın ontolojisinden

305 **A.e.**
306 Brock ve Mares, **Realism and Anti-Realism**, s. 119.
307 Harman, **The Nature of Morality**, s. 8-9.

ziyade onun açıklayıcı/deskriptif yönünedir. Keza Ockham'ın usturası prensibi de inançlarımız ve metotlarımız hakkında olup, X türünden varlıklar *var olsalar bile* bu varlıklar açıklamalarımızda gereksiz kavram kalabalığı yaratıyorsa onları terk etmemiz gerektiğini telkin eder[308]. Ancak bu varlıklar hâlen var olabilirler[309]. Dolayısıyla ahlaki realizm açısından da, ahlaki gözlemleri açıklama işlevine sahip olmasalar dahi ahlaki gerçeklerin varlığını savunmak hâlâ mümkündür. Ancak Harman'ın tutumluluk argümanı ahlaki natüralizm özelinde büyük bir problemdir, zira doğal varlık olmanın en belirleyici özelliklerinden biri nedensel etkileşime girebilmektir. Eğer ahlaki gerçekler, olayları açıklamamızda gereksiz kavram kalabalığı yaratıyorlarsa, örneğin kediyi zevk için öldüren çocukların durumunu ahlaki gerçeklere hiçbir atıf yapmadan sadece doğal olay ve süreçlerle açıklamamız mümkünse bu, ahlaki niteliklerin nedensel etkileşime giremedikleri manasına gelir. Bu durumda bir ahlaki natüralist, nedensel etkileşime girebilmeyi doğal nitelik olmanın şartı olmaktan çıkarmak zorundadır. Ahlaki niteliklere özel bir parantez açılmasını gerektiren bu durum bile aslında ahlaki niteliklerin doğal niteliklerden ne kadar farklı olduğunun ispatıdır. Zira ahlaki nitelikleri doğal nitelikler sınıfına sığdırabilmek için doğal olmanın tanımıyla oynamak gerekmektedir.

2.1.1.1.5. | Ahlaki Realizm Karşıtı Evrimsel Argümanlar

Doğal niteliklerden ahlaki niteliklerin nasıl oluştuğunu göstermeye çalışan alanlardan biri de evrimsel metaetiktir. Fakat evrimsel metaetik, realistler tarafından doğal ve objektif bir ahlakın mümkün olduğunu göstermek maksadıyla kullanıldığı gibi anti-realistler tarafından da objektif ahlakın mümkün

308 Walter Sinnott-Armstrong, **Moral Skepticisms**, New York, Oxford University Press, 2006, s. 45.
309 **A.e.**

olamayacağını göstermek maksadıyla kullanılabilmektedir[310]. Yani evrimden gelen bulgular, birbirine tamamen zıt olan iki kamp tarafından da kullanılmaya açıktır.

Bunlara ek olarak, ana konumuz olmasa da en azından kısaca bahsedilmeye değer olan Herbert Spencer'ın Sosyal Darwinizm'i de Darwinci evrimi rehber alan bir normatif ahlak anlayışı sunar. Buna göre evrim ilerlemeci bir yapıya sahiptir ve var olan aynı zamanda olması gerekendir, dolayısıyla insanın ahlaki amacı da doğaya uygun hareket ederek daha ileri düzeyde evrimleşmiş olmaktır.

Elbette evrim ilerlemeci bir yapıya sahip değildir, aksine tamamen rastlantısal olan doğal seleksiyon mekanizması ile işler[311]. Fakat Spencer'ın hatalı iddiasını doğru kabul ederek evrimin gerçekten ilerlemeci olduğunu varsaysak dahi Spencer hem olandan olması gerekene atlama hatasına hem de doğada olanın aynı zamanda iyi olduğu yanılgısına, yani *doğaya başvurma safsatasına* düşmektedir. Doğaya başvurma safsatasından mustarip olan bir diğer ahlaki natüralizm türü MacIntyre örneğinde bahsedilen Neo-Aristotelesçilikti ve ona getirilen eleştiriler aynı zamanda Spencer'ınki gibi evrimi ya da doğayı 'olması gereken' hedefe götüren bir rehber olarak alan tüm etikler için de geçerlidir. Sosyal Darwinizm gibi evrimci ahlak anlayışlarının ortak hatası, olandan olması gerekene geçiş problemini es geçerek bir anda değersizlik aleminden değerler alemine atlamak ve üstelik diğer ahlaki natüralizm türlerinden daha farklı ve radikal bir biçimde doğayı rehber almaktır[312].

Bu noktada konumuz doğaya başvurma safsatasını işleyen Sosyal Darwinizm ya da Neo-Aristotelesçilik değil, evrimi

---

310 William FitzPatrick, "Morality and Evolutionary Biology," **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Ed. Edward N. Zalta, Aralık 24, 2020, (Çevrimiçi) https://plato.stanford.edu/entries/morality-biology/, 7 Aralık 2021.

311 Brian Davies, Michael Ruse, **Taking God Seriously: Two Different Voices**, Cambridge, Cambridge University Press, 2021, s. 132.

312 **A.e.**

betimsel/açıklayıcı olarak ele alan ve aynı zamanda evrimin, ahlakın temeline dair bazı imalarda bulunabileceğini iddia eden metaetik görüşlerdir. Yani evrim özelinde odak noktamız "Evrim üzerine bir ahlak inşa edilebilir mi?" sorusu değil, "Evrim teorisi, objektif ahlakın lehinde midir yoksa aleyhinde mi?" sorusu olacaktır. Zira evrim teorisi, ahlak üzerinde açıklayıcı güce sahip olabilen bazen örtük, bazen açık pek çok veri sunmaktadır. Ayrıca konu alacağımız evrimin hem *Darwinci evrim* hem de *natüralist evrim* olduğu unutulmamalıdır. Darwinci evrim, doğal seleksiyon mekanizmasına dayanan ve teizm ile bir çatışma içinde olması zorunlu olmayan evrim anlayışıyken, natüralist evrim aynı zamanda Tanrı'nın ya da herhangi bir doğaüstü ögenin iş başında olmadığını ve evrimin tamamen doğadaki kör güçlerin eseri olduğunu öne süren görüştür. Ahlaki natüralizmin konu alındığı bu bölümde sözü edilen evrim de elbette natüralist evrim anlayışı olacaktır ve buna bağlı olarak rastlantısal süreçler sonunda objektif değerlerin ve ahlakın oluşmasının mümkün olup olmadığı sorgulanacaktır.

Ahlaki natüralizm aleyhindeki evrimsel argümanlar genellikle ontolojik ve epistemolojik argümanlar olarak ikiye ayrılır[313]. *Ontolojik argüman*, insanın evrim sürecindeki bazı değişikliklerin onun ahlak anlayışını da değiştirebileceğini ve bu nedenle insandan bağımsız objektif bir ahlakı savunan ahlaki realizmin mümkün olmadığını öne sürer[314]. Zira sadece türün doğası içerisinde oluşan bir ahlak anlayışı, realizmin savunduğu ve tıpkı matematiğin ya da mantığın doğruları gibi insandan bağımsız soyut ahlaki ilkelerin var olduğu

313 Matt Lutz, "What Makes Evolution a Defeater?", **Erkenntnis** 83 (6), 2018, s. 1106.

314 William J. FitzPatrick, "Why Darwinism Does Not Debunk Objective Morality," **The Cambridge Handbook of Evolutionary Ethics**, Ed. Michael Ruse, Robert J. Richards, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, s. 191.

iddiasıyla uyuşmamaktadır[315]. Üstelik çevreye adaptasyonlar ile sürekli değişen bu tür bir ahlak, objektif ahlakın değişmezliği ile de bağdaşmamaktadır. Buna göre natüralizmin anlattığı tablo doğruysa, ahlak yalnızca şans eseri belirli bir formda evrimleşmiş olan insana ait sosyal bir fenomen olabilir ve asli değerden yoksundur. *Epistemolojik argüman* ise eğer bu tür objektif ahlaki gerçekler var olsalar bile, çevreye uyum sağlayan türleri hayatta bırakan evrimin, insana ahlaki gerçekleri de idrak ettirecek bir meleke bahşetmesinin hiç de olası olmadığını öne sürer[316]. Zira insanın ataları, kendilerini hayatta bırakan ve üremelerine imkân tanıyan adaptasyonlar sayesinde neslini devam ettirebilmiştir ve ahlaki gerçekleri idrak etmeyle bir ilişkisi olmayan bu bilişsel yetilerin aynı zamanda ahlaki gerçekleri de başarıyla idrak etmesi imkânsıza yakın bir tesadüf olarak görülmektedir[317]. Yani epistemolojik argümana göre insanın değerlendirici yetileri tamamen evrimin etkileri altındadır ve bu yetiler üzerinden ahlaki bilgiye ve doğru ahlaki yargılara ulaşmak en iyi ihtimalle çok güvenilmez bir yöntem olurdu.

Darwinci evrimin, ahlakın objektifliğine dair şüpheler uyandırabileceğini ilk dile getirenlerden biri yine Charles Darwin olmuştur. Darwin, *The Descent of Man*'de evrim ve ahlak ilişkisi hakkında şunları der[318]:

"Tamamen sosyal olan her hayvanın, zihinsel yetileri insanınki kadar aktif ve gelişmiş olsa dahi, bizimle tamamen aynı ahlaki duyuyu edineceğini söyleme niyetinde değilim. Çeşitli

---

315 Michael Ruse and Edward O. Wilson, "Moral Philosophy as Applied Science," **Philosophy** 61 (236), 1986, s. 186.

316 FitzPatrick, **a.e.**, s. 191 ve Lutz, **What Makes Evolution a Defeater?**, s. 1106.

317 Sharon Street, "A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value," **Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition**, 127 (1), Selected Papers from the American Philosophical Association, Pacific Division, 2006, s. 113-114.

318 Charles Darwin, "**The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex**," New Jersey, Princeton University Press, 1981, s. 73.

hayvanların bir tür güzellik duyusuna sahip olmaları ama oldukça farklı nesnelere hayranlık duymaları gibi, yine bir tür doğru ve yanlış duyusuna sahip olup bu duyu tarafından çok farklı davranışlara yönlendirilebilirlerdi. Aşırı bir durumu ele alalım, insanlar bal arılarınınki ile aynı koşullar altında yetişselerdi, evlenmemiş kadınlarımız, işçi arılar gibi, erkek kardeşlerini öldürmenin kutsal bir vazife olduğunu düşünürdü ve anneler de doğurgan kızlarını öldürmeye çalışırdı. Kimse de buna müdahale etmeyi aklından geçirmezdi. Yine de arı ya da herhangi bir sosyal hayvan bu durumda, bana kalırsa, bir tür doğru ve yanlış hissine veya vicdana sahip olurdu."

Evrim, yalnızca çevreye uyum sağlayabilenleri ödüllendirmekte ve yalnızca çevreye uyum sağlayanlar hayatta kalıp genlerini sonraki nesillere aktarabilmektedir. Bu süreçteki çevresel koşullar da, organizmanın geçireceği adaptasyonlar da tamamen rastlantısaldır. Buna uygun olarak Darwin, insanların arılar ile aynı çevresel koşullarda yetiştiği ama yine de şimdiki gibi yüksek zekaya ve refleksif bilince sahip olduğu bir senaryoyu ele alır. Sorguladığı şey, arıların sadece türün devamlılığı adına yaptıkları ama insan gibi bir canlı için ahlaksızca gözüken bazı davranışların, bu senaryodaki arıya benzer insanlarca yapılıp yapılmayacağı ve bunlara doğru mu, yanlış mı denileceğidir. Yani insan rasyonalitesine ve bilincine sahip dişi arılar hâlâ erkek kardeşlerini öldürmeyi kutsal bir görev olarak mı kabul edeceklerdir? Darwin bu soruya çok katı bir cevap vermemekte, ancak oldukça naif bir şekilde durumun böyle olmasının daha muhtemel olduğunu dile getirmektedir. Ona göre bu zeki arıların kendilerine has bir ahlak anlayışına sahip olması ve hâlâ kardeşlerini öldürmek gibi bizim açımızdan yanlış gözüken ahlaki uygulamaları doğru kabul etmeleri daha muhtemeldir. Eğer ahlaki inançlarımız tamamen rastlantısal olan çevre koşulları ile uyumlu adaptasyonlarımız sonucunda oluşuyorsa, bu, ahlakın tür içi bir yapım

olduğu ve keşfedebileceğimiz evrensel bir ahlak yasası olmadığı anlamına gelir. Darwin'e göre daha olası seçenek budur.

William J. FitzPatrick'e göre ise bu tür bir senaryoda Darwin gibi karamsar olmaya gerek yoktur. Zira matematik, fizik ya da felsefe yapmaya uygun olarak geliştirdiğimiz zihinsel yetilerimiz ile nasıl ki bizden bağımsız gerçeklikleri idrak ediyorsak, aynı şekilde bizden bağımsız olan ahlaki gerçekleri de idrak etmemiz mümkündür[319]. Buna göre Darwin'in rasyonel arılarının bazıları belki de hâlâ içgüdülerine uyarak kardeşlerini öldürmeyi kutsal kabul edecektir ancak bu objektif ahlakın varlığına bir zarar vermeyecektir, zira birçok insan toplumu da hâlâ çocuk evliliği, töre cinayeti ya da ırkçılık gibi birçok yanlış ahlaki uygulamaya sahiptir[320]. Bu durumda söz konusu bazı arılar, belki de tıpkı şimdiki insanların bazıları gibi içgüdülerine uyacak ve rasyonel davranmayacaklardır ancak gerçekten rasyonel davranmayı başaran arılar hâlâ bağımsız objektif ahlaki gerçekleri idrak edebilir konumda olacaklardır[321]. FitzPatrick, evrimin rastlantısallığının ahlak üzerindeki etkisinin abartılmaması gerektiğini ve böyle bir senaryoda, olası zeki türler arasında bir ölçüde göreliliğe de müsaade vermek şartıyla, objektif ahlakın varlığına hâlâ zarar gelmeyeceğini öne sürer. Yani ona göre ahlaki gerçekler, bir anlamda tıpkı matematiğin gerçekleri gibidir ve evrim rasyonel canlıları nereye sürüklerse sürüklesin bu ahlaki gerçekler var olacak, rasyonel canlılar tarafından keşfedilmeleri mümkün olacaktır.

Her ne kadar Darwin'in çizdiği anti-realist tablonun natüralizm içerisinde daha olası olduğunu düşünsem de yine de bu düşünce deneyine dair doğru cevabın Darwin'e mi yoksa FitzPatrick'e mi ait olduğunu sınamanın kesin bir yolu -en

---

319 FitzPatrick, **Why Darwinism Does Not Debunk Objective Morality**, s. 194-196.

320 **A.e.**

321 **A.e.**

azından şu an ve yakın gelecekte- mümkün gözükmemektedir. Ancak her iki cevap da esasen ahlaki realizmin ve ahlaki anti-realizmin ön kabullerine dayanmaktadır. Ahlaki realizme göre ahlaki gerçekler dış dünyada ve insandan bağımsızken, ahlaki anti-realizme göre ahlak, türün kendi içerisindeki bir yapımdır ve asli değere sahip değildir. Her iki görüş de, rasyonel arı problemine kendi penceresinden cevap vermektedir ancak hiçbirinin doğruluğunu ya da yanlışlığını ispatlamak mümkün gözükmemektedir. Bu noktada hangi tarafın muhtemelen haklı olabileceğinin tespiti için epistemolojik argümana geçmekte fayda vardır.

Ahlaki realizm karşıtı evrimsel epistemolojik argümanın muhtemelen en zorlayıcı versiyonu Sharon Street'e aittir[322]. Buna göre evrimsel faktörler, insanın ahlaki yargıları ve bu yargılarda bulunmasını sağlayan değerlendirici yetileri üzerinde muazzam bir etkiye sahiptir[323]. Peki evrimsel güçlerce şekillendirilmiş yetilerimiz vasıtasıyla, objektif ahlaki gerçeklerin bilgisine ulaşmamız nasıl mümkün olabilmektedir? Street'e göre bu durumda ahlaki realistler; evrimin değerlendirici yetilerimiz üzerindeki etkisi ile bağımsız ahlaki gerçekler arasındaki ilişki hususunda bir karar vermek zorundadırlar[324]. Bu durumda ahlaki realizmin izleyebileceği iki strateji vardır. Birincisi, evrimsel güçlerin etkisi altındaki bilişsel yetilerimiz ile bağımsız ahlaki gerçekler arasında bir ilişki olmadığını kabul etmektir. Bu seçenek bilimsel açıdan tutarlıdır ancak Street'e göre bu seçenek bizi son derece şüpheli bir sonuca da götürmektedir, zira ahlaki gerçekleri takip etme misyonu olmayan zihinsel yetilerimizin, hasbelkader kendi dışındaki ahlaki gerçeklere de ulaşabilmesi hiç olası değildir. Zira bu yetiler, ahlaki gerçekleri izlemek için değil hayatta kalmak

322 Sharon Street, **A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value**, s. 109-166.
323 **A.e.**, s. 109.
324 **A.e.**

için evrimleşmiştir[325]. Ahlaki gerçekleri idrak etmek amacıyla evrimleşmemiş zihinsel yetilerimizin şans eseri ahlaki gerçekleri doğru bir şekilde idrak edebilmesi, Street açısından kabul edilmesi güç bir tesadüftür[326]. Ahlaki realistin önündeki ikinci seçenek ise evrimsel güçlerin etkisi altındaki değerlendirici yetilerimiz ile bağımsız ahlaki gerçekler arasında bir ilişki olduğunu iddia etmektir. Bu ise, evrim boyunca zihinsel yetilerimizin, ahlaki gerçekleri takip ettiğini öne sürmek anlamına gelmektedir. Fakat bu seçenek Street'e göre bilimsel açıdan yanlıştır zira insan, ahlaki gerçekleri idrak etme amacıyla evrimleşmemiş ancak hayatta kalmasını sağlayan rastlantısal adaptasyonlar geçirmiştir. Yani zihinsel yetilerimizin, ahlaki gerçekleri izleyip idrak etmek gibi bir misyonu olduğunu söylemek bilimsel ve evrimsel açıdan doğru gözükmemektedir[327]. Bilişsel yetilerimiz, ahlaki gerçeklere ve onların doğruluğuna kayıtsız süreçler sonucunda gelişmiştir. Street, ahlaki realistlerin karşılaştığı bu açmaza Darwinci İkilem demektedir. Zira bu durumda ahlaki realistler ya ahlaki şüpheciliği kabul etmek ya da evrim teorisini reddetmek zorundadırlar[328].

Street'e göre ikinci seçenek bilimsel bir yanlışı kabul etmeyi dikte ettiğinden ötürü elenmelidir. Evrim, insana bir tür değerler aleminin doğrularını idrak etme amacına sahip bir yeti vermemiştir, eğer verdiyse de bu yetinin ne olduğu ve evrim ile ahlaki gerçekler arasındaki bu ilişkinin mahiyeti açıklanmaya muhtaçtır. İlk seçenek ise, yani değerlendirici yetilerimiz ile doğal seleksiyon arasında bir ilişki olmadığını kabul etmek ancak aynı zamanda değerlendirici yetilerimizin objektif ahlaki gerçekleri bir şekilde kapıp idrak edebildiğini iddia etmek, son derece büyük bir tesadüfe inanmamızı istediğinden ötürü hiç de olası değildir. Street'e göre bu, teknesini

325 **A.e.**, s. 122-123.
326 **A.e.**
327 **A.e.**, s. 109.
328 **A.e.**

Bermuda'ya gitmek için okyanusa salan ancak teknesinin kaderini sadece rüzgârlara ve dalgalara bırakan birinin Bermuda'ya ulaşması gibidir. Bu mümkündür ancak sadece akıl almaz bir şans ile mümkündür[329]. Zira tıpkı rüzgâra ve dalgalara emanet edilmiş tekne gibi, natüralist evrimin de bir hedefi yoktur[330]. Gerçekte bir hedefi olmayan tekne ve evrimin, bizi kafamızda kurduğumuz hedefe iletmesi mümkün olsa dahi olası değildir ve bu durumda ahlaki yetilerimizden şüphe duymak için ciddi sebeplerimiz vardır[331].

Street'in iddiası oldukça yalındır: Tıpkı bugün hayatta olan tüm canlılar gibi biz de hayatta olmamızı çevreye uyum sağlayan ve genlerimizi aktarma imkânı sunan adaptasyonlar sayesinde hayattayız. Öyleyse bu adaptasyonların ahlaki hakikatleri kavramak ve idrak etmek ile doğrudan bir ilgisi olamaz. İnsan, natüralist evrimin sunduğu tabloda doğruları kapmak için evrimleşmedi[332]. Hatta yanlış inançlar ve yalanlar bile, insanın evrimsel başarısına zaman zaman hizmet etti. Bu durumda soyut ahlaki gerçeklere dair bilgilerimiz şüphelidir, zira bu tür ahlaki gerçekler var olsalar bile bunları izleyecek bir ahlaki duyu geliştirmedik. Geliştirdiysek dahi, bu ahlaki duyu evrimin etkileriyle 'kirletilmiş' vaziyettedir ve bu sebeple ahlaki yargı ve inançlarımızın doğruluğuna güvenemeyiz[333]. Bu da bizi, ahlaki realizme değil, bir tür ahlaki septisizme götürmektedir.

Street'in epistemolojik argümanını kısaca şu şekilde formüle edebiliriz[334]:

- "S'nin p inancı X tarafından açıklanır.
- X, p ile alakasız bir süreçtir.
- Öyleyse S'nin p inançı gerekçelendirilmemiştir."

---

329 **A.e.**, s. 121.
330 **A.e.**, s. 122-123.
331 **A.e.**
332 **A.e.**
333 **A.e.**, s. 124.
334 Guy Kahane, "Evolutionary Debunking Arguments," **Noûs** 45 (1), 2011, s. 106.

Formülasyon doğru gözükmektedir. "Ahmet'in deprem olacağına dair inancı dün gerçekleşen Güneş tutulması tarafından açıklanır" dediğimizde, hasbelkader bir deprem olsa dahi Ahmet'in deprem olacağına dair inancı hâlâ temelsiz kalacaktır, zira Güneş tutulması ile depremler arasında nedensel bir ilişki yoktur. Objektif ahlaka dair inancımızı da evrim ile açıklamaya çalıştığımızda yine inancımızı gerekçelendirmemiş olacağız, zira objektif ahlak ile insanın üremesini sağlayan rastlantısal adaptasyonlar tarafından şekillenmiş biliş kapasitesinin birbirleriyle ilişkileri yoktur. Dolayısıyla ahlaki realizmin ve natüralizmin sunduğu tabloda, objektif ahlaka dair inançlarımız gerekçelendirilmemiştir. Burada dikkat edilmesi gereken husus, objektif ahlakın olmaması değil, eğer objektif bir ahlak varsa dahi, ahlaki natüralizmin bunun bilgisini gerekçelendiremeyeceğidir. Zira bir kişi hasbelkader doğru bir inanca sahip olsa dahi onu gerekçelendiremeyebilir. Yahut aynı şeye inanan iki kişiden biri inancını gerekçelendirebilirken, diğeri hâlen bunu gerekçelendiremeyebilir[335].

Yine de ahlak duyusunun gelişimi ile evrimsel süreçler arasında belirli bir bağ olmasa dahi, bu ahlak duyusunun evrimin bir yan ürünü olduğu iddia edilebilir. Örneğin insanın ahlak ile alakasız birtakım fonksiyonları olan bir K yetisine sahip olduğunu fakat bu K yetisinin esas fonksiyonlarının yanında aynı zamanda şans eseri ahlaki gerçekleri idrak edebilme yetisine de bir yan ürün olarak sahip olduğunu varsayabiliriz[336]. Fakat Street, böyle bir ahlak yetisinin başka bir yetinin yan ürünü olarak oluşmak için haddinden fazla karmaşık ve sofistike olduğunu söyler[337]. Ona göre böyle bir şey tıpkı gözün, başka bir organın ya da mekanizmanın yan ürünü

335 Richard Joyce, "The Evolutionary Debunking of Morality," **Reason and Responsibility: Reading in Some Basic Problems of Philosophy 15th Edition**, Ed. Joel Feinberg, Russ Shafer-Landau, Boston, Wadsworth Cengage Learning, 2013, s. 529.

336 Street, **a.e.**, s. 142.

337 **A.e.**, s. 142-143.

olarak ortaya çıkmasına benzemektedir[338]. Nasıl ki göz, ışığa duyarlı bir hücreden evrimleşmiş olan ve kendine has, son derece karmaşık bir yapıysa, olası bir ahlak yetisi de tıpkı göz gibi bir yan ürün olmak için fazla karmaşık bir yapıdır ve bu tür bir yetinin yan ürün olarak ortaya çıkmasını izah etmek için ahlaki natüralizmin yine akıl almaz boyutlarda bir şans faktörüne sığınmaktan başka çaresi yoktur.

Peki natüralist evrim, insanın hayatta kalmasına hizmet eden fenomenler vasıtasıyla ahlakı gerekçelendiremez mi? Örneğin üyeleri arasında yardımlaşma ve dayanışma olan toplumlar, bu tutumlara sahip olmayan toplumlara nazaran doğal seleksiyonda önemli avantajlar kazanacaktır. Ya da iyi bir insan olmasıyla ünlenen biri belki de cinsel seçilimde avantaj kazanacak ve iyi biri olarak tanındığı için eş bulma ihtimalini artıracaktır (her ne kadar bu pek doğru olmasa da)[339]. Ahlakın oluşumunun bu şekilde soyun devamına katkıda bulunan adaptasyonlar ve eylemler üzerinden açıklanması mümkündür fakat bu temellendirmeye dair bir açıklama değildir. Zira ahlakın hangi evrimsel süreçlerin sonucunda ortaya çıktığını göstermek başka, onun sahiden bir değere ve gerçekliğe sahip olduğunu göstermek başkadır[340]. İnsanlar arasında ahlakın ya da ahlaki değerlerin hangi biyolojik, kültürel ya da psikolojik faktörler sonucu ortaya çıktığını açıklamak, bize hâlen o değerlerin gerçekten objektif değerler olup olmadığı bilgisini vermemekte, felsefi bir gerekçe sunmamaktadır[341].

Bu yöntemin ahlaki realizm açısından bir diğer zorluğu da objektif ahlakı imkânsız kılmasıdır. Zira seçilimde atalarımıza

---

338 **A.e.**

339 Kim Sterelny, Ben Fraser, "Evolution and Moral Realism," **British Journal for the Philosophy of Science** 68 (4), 2016, s. 1002.

340 Michael Ruse, "Is Darwinian Metaethics Possible (And If It Is, Is It Well Taken)?", **Evolutionary Ethics and Contemporary Biology**, Ed. Giovanni Boniolo, Gabriele de Anna, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, s. 14-15.

341 **A.e**. ve Kelly James Clark, "Naturalism and Its Discontents," **The Blackwell Companion to Naturalism**, Ed. Kelly James Clark, West Sussex, John Wiley & Sons, Inc, 2016, s. 10.

avantaj sağlayan şeyler, bize ya da gelecek nesillere avantaj sağlamayabilir ve hatta zorluk dahi çıkarabilir. Dolayısıyla böyle bir senaryoda çevre koşulları değiştikçe ya da insanın evrimi ve zihinsel değişimi devam ettikçe, iyilik ve kötülük anlayışlarımız da değişecektir. Bu tür bir değişken ahlak anlayışı ise insandan bağımsız objektif ahlakın varlığıyla bağdaşmayacaktır. Ya da seçilimde insanın atalarına avantaj sağlayan eylem ve tutumlar, evrimsel süreçteki bazı parametrelerin değişmesi veya çevresel etkenlerin farklılık göstermesi durumunda, son derece vahşi uygulamalar da olabilirdi. Bu durumda belki de şu an kötü olarak kabul ettiğimiz pek çok eylemin üremeye ve soyun devamına hizmet ettiği bir senaryo oluşabilirdi. Dolayısıyla ahlakın nasıl ve hangi aşamalardan geçerek oluştuğunu göstermek; objektif ahlakı, objektif iyiyi ve objektif kötüyü gerekçelendirmek anlamına gelmemektedir.

Ancak tüm bunlardan daha temel olan problem ise, doğruluğun ve yanlışlığın, evrimsel avantaj ile bir alakasının olmamasıdır. James Joyce bununla ilgili olarak bir diş perisi örneği verir[342]. Bir toplumun diş perisine inandığını ve bu inancın onlara diş fırçalama konusunda motivasyon sağladığını düşünelim. Düzenli diş fırçalamak hijyenden sosyal faydaya kadar birçok evrimsel avantaj sağlayacaktır. Fakat bu diş perisi inancının kullanışlı olmasının, diş perisinin gerçekliğiyle bir ilgisi yoktur. Kültürel ya da biyolojik evrim, bize gerçeği kapmak veya idrak etmek konusunda bir garanti vermemektedir. Evrim, çevreye uyum konusunda işe yarayan ne varsa -doğru yahut yanlış- onu avantajlı kılacaktır. Joyce, bu örnek üzerinden bazen yanlışların da kullanışlı olabileceğini öne sürer ve ahlaki inançları da bu durumdan muaf tutmaz, zira yanlış ya da hayali ahlaki inançlar da hayatta kalma konusunda iş görebilir[343].

342 Richard Joyce, **The Evolutionary Debunking of Morality**, s. 528.
343 **A.e.**

Belki de ahlaki inançlarımız yalnızca atalarımızdan miras kalan kullanışlı batıl inançlardır ve gerçeklik ile bir ilişkileri yoktur. Bu, doğal seleksiyon sonucu ortaya çıkan yetilerimizin bize sağladığı inançlar ile ahlaki gerçekler arasındaki ilişkisizliğe dair temel bir örnektir. Öte yandan eğer objektif ahlak varsa bile ahlaken yanlış olan eylemlerin de doğal seleksiyonda avantaj sağlaması mümkündür. Bu sefer kurgu olmayan ve gerçek olması muhtemel bir teoriye göre, dedikodu yapmak atalarımız arasında bilgi akışı sağladığı için onlara daha verimli iş bölümü yapma olanağı tanımıştır[344]. Bu durumda ahlaki gerçekler varsa ve "Dedikodu yapmak yanlıştır" önermesi doğru bir önermeyse dahi, ahlaken yanlış olan eylem de doğal seleksiyonda avantaj sağlamakta ve kullanışlı olabilmektedir.

Ek olarak, dayanışma gibi türün devamına katkı sağlayan eylemlere iyi demek için de ahlaki natüralizm bize bir gerekçe sunmamaktadır[345]. Ya da niçin asıl amacı türü hayatta tutmak olan adetlerden yalnızca bazılarını iyi olarak adledelim? Niçin yardımseverlik ahlaken iyi bir nitelik manasına gelirken dedikoducu olmak ahlaken kötü bir nitelik olsun? Akrabaya ve grup üyelerine karşı daha iyi davranmak fakat aynı tutumu grup dışındaki insanlara karşı göstermemek eğilimi de soyun devamına hizmet etmişken bunun ahlaki bir doğru olduğundan söz edilebilir mi[346]? Ahlaki iyilik ya da doğruluğun kriteri türün devamlılığına katkı sağlamaya dayandırılıyorsa, *türün devamına katkı sağlayan bazı eylemlere doğru, bazılarına yanlış dememizi sağlayan bu ikinci kriter nedir ve nereden gelmektedir?* Bundan da önce, türün devamına katkı sağlıyor olması, bir eyleme doğru demek için yeterli midir?

344 Yuval Noah Harari, **Hayvanlardan Tanrılara: Sapiens - İnsan Türünün Kısa bir Tarihi**, Çev. Ertuğrul Genç, İstanbul, Kolektif Kitap, 2017, s. 36-37.

345 Sharon Street, "Reply to Copp: Naturalism, Normativity, and the Varieties of Realism Worth Worrying About," **Philosophical Issues** 18 (1), 2008, s. 211-214.

346 Street, **A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value**, s. 133.

Ahlaki natüralizmin neye, neye göre iyi denileceğine dair bu tür sorulara evrim üzerinden de bir cevap sunması mümkün gözükmemektedir.

Evrimsel epistemolojik argümana karşı getirilen eleştirilerden biri de evrimin, insanın bilişsel kapasiteleri üzerindeki etkisinin bu denli büyük olduğunun varsayılması durumunda, insanın dış dünyaya dair diğer bilgilerinin de şüpheli hâle gelecek olmasıdır. Eğer ahlaki bilgilerimiz şüpheliyse bilimsel ve matematiksel bilgilerimiz de şüpheli hâle gelmez mi? Bu karşı argümana verilebilecek iki tür cevap vardır: Ya bu meydan okumayı kabul ederek evrim ve natüralizmin bir araya getirilmesinin gerçekten de insanın tüm bilgilerini şüpheli kılacağını savunmak ya da insanın değerlendirici yetileri ile dış dünyayı algılamasını sağlayan diğer bilişsel yetileri arasında temel farklar olduğunu göstererek değerlendirici yetilerin farklı bir kategoride ele alınması gerektiğini savunmak.

İlk seçeneğin en ünlü savunucuların biri Alvin Plantinga'dır. Plantinga'nın *natüralizme karşı evrimsel argümanının* kabaca ahlaki realizm karşıtı evrimsel argümanın insanın tüm bilişsel yetilerini içine alan çok daha geniş kapsamlı hâli olduğunu söyleyebiliriz. Plantinga'ya göre hem natüralizmin hem evrimin birlikte doğru kabul edilmesi durumunda insanın bilişsel yetilerinin güvenilirliği oldukça az olacaktır[347]. Plantinga bu bilişsel yetilerle sadece ahlaki yetileri değil; algıları, hafızayı, matematik ve mantık bilgisini sağlayan a priori sezgiyi ve bilim yapmayı sağlayan tüm yetilere kadar uzanan geniş bir yelpazeyi kasteder[348]. Bu durumda evrim hayatta kalmayı sağlayan yetileri avantajlı kılıyorsa, bu yetilerden sağlanan bilgilere de güvenemem, zira bu yetiler gerçeğe ulaşmak için evrimleşmediler ve dolayısıyla gerçeğe ulaşma konusunda

347 Alvin Plantinga, **Where the Conflict Really Lies,** New York, Oxford University Press, 2011, s. 312-314.

348 **A.e.**, s. 312-313.

güvenilirlikleri düşüktür. Ancak Plantinga bunun sadece natüralizmin ve evrim teorisinin aynı anda doğru kabul edildiği durumda geçerli olduğunu söylemektedir. Yani o, bu argümanıyla natüralizmin ya da evrim teorisinin yanlış olduğunu iddia etmez, ancak bu ikisinin aynı anda doğru kabul edilmesinin mümkün olmadığını söyler[349]. Bu durumda natüralizm ve evrim teorisi (dolayısıyla bilim) çatışma halindedir[350].

Fakat Plantinga'ya göre aynı çatışma teizm ve evrim teorisi birlikteliği için geçerli değildir. Teizme göre evrim en nihayetinde her şeyi bilen bir Tanrı'nın rehberliğinde gerçekleşir ve böyle bir evrimin amaçtan yoksun olduğu söylenemez. Tanrı, belirli türlerin oluşumunu belirli mutasyonlara ve çok sayıda parametreye bağlı şekilde gerçekleştirebilir. Ancak natüralizmin evrimi rehbersizdir ve doğanın kör güçlerine emanettir[351]. Plantinga'ya göre amaçsız ve rehbersiz evrim fikri, natüralizmin metafizik görüşüdür ve öyle olduğu zannedilse de bilimsel evrim teorisinin bir parçası değildir[352]. Natüralist evrime göre bilişsel yetilerimiz sadece hayatta kalmamıza hizmet eden yetiler olduğu için, asıl amacı hakikâti idrak etmek olmayan bu yetilerden sağlanan her bilgi şüphelidir. Dolayısıyla natüralizm ile evrim teorisinin aynı anda savunulması imkânsızdır, zira bu ikisinin bir araya getirilmesiyle ortaya çıkan tablo bilim yapmamızı sağlayan yetilerin de güvenilmez olduğunu söylemektedir.

Plantinga'nın yolundan gidilirse, natüralist tabloda evrimin yetilerimiz üzerindeki tahrip edici etkisi ahlaki yetilerimiz için olduğu gibi diğer çok sayıda bilgi edinme yetimizi de kapsayacaktır. Bu durumda gerçekten dış dünyaya, fiziğe, matematiğe dair bilgilerimiz de şüpheli olacaktır ve evrimsel

349 **A.e.**, s. 314.
350 **A.e**.
351 **A.e.**, s. 309.
352 **A.e.**

epistemolojik argümana karşı getirilen eleştiri olduğu gibi iade edilecektir.

Evrimsel epistemolojik argümana getirilen bu eleştiriye dair izlenecek ikinci strateji de ahlaki -ve değerlendirici- yetilerimiz ile hayatta kalmamızı sağlayan diğer yetilerimiz arasında bir ayrım yapmaktır. Evrimsel epistemolojik argümana karşı çıkan Robert Nozick ironik bir tavırla, eğer ahlaki inançlarımız bizi hayatta bırakan yetilerimizden geldiği için temelsiz kabul edilecekse, bu durumda üzerimize doğru gelen trenin bilgisinin de temelsiz olması gerektiğini zira treni algılayan yetilerimizin de evrimsel süreçte bizi hayatta bırakan yetilerimiz olduğunu söyler ve epistemolojik argümana itiraz eder[353]. Ahlaki şüpheciliğin önde gelen savunucularından Michael Ruse ise trenin algılanmasıyla ahlaki inançlarımız arasında açık bir fark olduğunu öne sürer. Ona göre hayatta kalmak için treni algılamak ve ondan kaçmak dışında bir yol yoktur, biz ne düşünürsek düşünelim, ne algılarsak algılayalım, tren eninde sonunda galip gelecektir[354]. Ancak konu ahlak olduğunda, hayatta kalma konusunda avantaj sağlayan birçok seçenek mevcuttur; yani hangi ahlaki öğreti işleri kolaylaştırıyorsa onu kullanmak daha makbuldür[355]. Hristiyanlıktaki "Komşunu sev!" öğretisinin, başka ahlaki öğretilerle ikâme edilmesi mümkündür, yeter ki o da hayatta kalma konusunda avantajlı olsun; ancak üzerimize gelen tren konusunda alternatiflere sahip değilizdir. Dolayısıyla ahlaki değerlerle ilgili kutsal olan hiçbir şey yoktur, onlar sadece iş birliğini, dayanışmayı, kısacası kolektif biçimde hayatta kalmayı sağlayan hızlı ve pratik çözümlerdir, gerçek bir varlığa sahip değillerdir[356].

---

353 Michael Ruse, "Darwinian Evolutionary Ethics," **The Cambridge Handbook of Evolutionary Ethics**, Ed. Michael Ruse, Robert J. Richards, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, s. 97.

354 **A.e.**

355 **A.e.**

356 **A.e.**, s. 98.

Benzer durum matematiğin gerçekleri için de geçerlidir. Denilebilir ki insanların 2+2=4 eşitliğine inanma sebebi onun gerçek olmasıdır ve bu gerçeği doğru kabul ettikleri için hayatta kalmışlardır, zira 2+2=7'ye inanmaları durumunda hayatta kalma konusunda çok büyük dezavantaja sahip olacaklardı[357]. Fakat ahlaki inançlar gerçeğe dayanmasalar bile hâlâ kullanışlı olabilir ve hayatta kalma konusunda avantaj sağlayabilirler, yani yine bir yerde alternatife sahip değilken ahlak konusunda çeşitli alternatiflere sahibizdir[358]. Kısacası ahlaki değerlerin doğruluğu ve dış dünyaya, bilime, matematiğe ait doğruluk arasındaki fark; ikincilere öyle oldukları ve başka bir şansımız olmadığı için inanılmasıyken, ahlaki değerlerde böyle bir zorunluluk olmamasıdır[359]. Her durumda, hayatta kalma ihtimalini ve refahı arttıran yetiler evrim tarafından ödüllendirilmektedir ve konu ahlak olduğunda, objektif ahlaki gerçekler olmasa bile işleri kolaylaştırıcı pek çok inanca sahip olmak mümkündür.

Elbette bu bakış açısı ahlaki anti-realist ön kabullere dayanmaktadır. Bir ahlaki realist hâlâ ahlaki gerçekler için de durumun aynı olduğunu ve onlara gerçek oldukları için inanıldığını iddia edebilir. Fakat burada ahlaki anti-realizmin elini güçlendiren husus natüralist evrim teorisi içerisinde tutarlı bir öykü sunmasıyken, ahlaki realist hikâyenin bize aynı güvenilirliği sağlamamasıdır. Zira söz konusu ahlaki inançların; hayatta kalma konusunda genleri tarafından sağlanan dürtülerle insan tarafından yaratılmış olma ihtimali, natüralizmin ve evrim teorisinin aynı anda doğru kabul edildiği senaryoda daha muhtemeldir. Oysa ahlaki natüralizm bize burada hem natüralizm ile pek de bağdaşmayan birtakım soyut ahlaki değerlerin varlığını vadetmekte hem de bu değerlerin,

---

357 Sinnott-Armstrong, **Moral Skepticisms,** s. 43.

358 **A.e.**

359 Roger Crisp, **Reasons and the Good**, New York, Oxford University Press, 2006, s. 17.

güvenilir olmayan bilişsel yetilerimiz tarafından başarıyla algılanabildiğini iddia etmektedir.

Ben, Plantinga'nın argümanının daha tutarlı olduğunu düşünerek natüralizm ve evrim teorisinin aynı anda doğru kabul edilmesi durumunda tüm bilgilerimizin şüpheli hâle geleceği yönündeki yorumu daha başarılı bulmaktayım. Ancak ahlaki değerlerin bilgisi ile dış dünyaya ait şeylerin bilgisi arasında bir fark olduğunu öne sürme stratejisi de ayrıca başarılıdır, zira ontolojik realist olan birinin aynı zamanda ahlaki realist olma zorunluluğu bulunmamaktadır ve tren gibi dış dünyaya ait bir olgu ile ahlak arasında bariz bir statü farkı vardır.

Michael Ruse, Darwinci evrim teorisinin bizi bir tür ahlaki anti-realizm olan ahlaki şüpheciliğe götüreceğini iddia eder[360]. Ona göre "Ahlak, bize genlerimiz tarafından dayatılan bir tür kolektif illüzyondur."[361] Evrim, hayatta kalmayla ilişkili olduğundan ötürü hayatta kalma yolunda bize avantaj sağlayan ahlaki inançlarımızı, gerçek ahlak zannetmekteyiz. Oysa bizim dışımızda bulunan objektif bir ahlaktan söz edilemez. Fakat bu ahlaka uymak için, onun gerçek olduğuna ve bizim dışımızda objektif bir gerçekliğe sahip olduğuna inanmak zorundayız[362]. Aksi takdirde bu ahlakın üzerimizde bir otoritesi ve motive edici gücü kalmayacaktır. İnsan, inanmadığı şeyi yapmaya motive olamayacaktır. Ancak temeli olduğuna inandığı bir ahlak onu daha yardımsever ve daha altruist yapacaktır. Ruse'un ahlakın illüzyon olmasından kastettiği budur: Hayatta kalma kökenli yargılarımızın, objektif ahlaki değerlere dayandığını zannetmekteyiz. Ruse'a göre objektif ahlakın var olduğunu savunan realistler de bu illüzyona kapılmaktadır, zira insanın biyolojisi onlara da oyun oynamakta

360 Ruse, **Is Darwinian Metaethics Possible (And If It Is, Is It Well Taken)?**, s. 21.
361 Michael Ruse, **Taking Darwin Seriously: A Naturalistic Approach to Philosophy**, Oxford, Basil Blackwell Ltd., 1986, s. 253.
362 Ruse, **a.e**.

ve ahlakın objektif olduğunu zannettirmektedir[363]. Yani Ruse, J. L. Mackie gibi bir tür hata teorisini savunmaktadır. Sharon Street'e göre de sosyal dayanışma ya da yardımseverlik gibi türün devamına katkı sağlayan bazı eylem ve niteliklere iyi deme eğilimimiz, evrimsel mirasın etkisindeki sezgilerimizin eseridir[364]. Hatta bunlara iyi diyen bir ahlak felsefecisi de aynı evrimsel süreçlerden geçmiştir ve o yüzden objektif iyinin varlığına inanmaktadır[365]. Benzer şekilde, hata teorisinin bir türü olan kurgusalcılığı savunan Richard Joyce da ahlakın hem işlevselliğine hem de onun bir illüzyon oluşuna vurgu yaparak ahlakı "*kullanışlı kurgu*" olarak niteler[366].

Ruse hem epistemolojik hem ontolojik argümanı savunmaktadır. Yani hem ahlaki bilgilerimiz evrimsel sürecin etkisi altındaki yetilerimizin güvenilir olmayışı sebebiyle gerekçelendirilemez hem de bu ahlaki bilgilerin sağlanacağı objektif ahlaki gerçekler zaten yoktur. Bu noktada Ruse'un, evrimin ahlakın oluşumuna dair anlattığı öyküden ve ahlakın hayatta kalmaya sağladığı katkıdan yola çıkarak objektif ahlakın olmadığını iddia etmesi kökensel hata olarak değerlendirilebilir. Zira hikâye, evrim teorisi tarafından anlatıldığı gibi olsa da objektif bir ahlak hâlâ gerçekten var olabilir. Bu noktada ontolojik argümandansa, Street'in sunduğu epistemolojik argümanın çok daha güçlü olduğunu kanısındayım.

Ahlaki realizm karşıtı evrimsel argümanların kesin olarak objektif ahlakı çürüttüğü iddia edilemez. Ancak özellikle epistemolojik argümanın iki önemli başarısı vardır. Birincisi, ahlaki realizmi ve ahlaki natüralizmi tamamen çürütmüyor olsa bile onların güvenilirliklerine çok ciddi bir şüphe düşürmektedir. İkincisi ise, evrimsel güçlerin etkisiyle miras aldığımız

363 Ruse, **Darwinian Evolutionary Ethics**, s. 99.

364 Street, **A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value**, s. 140.

365 **A.e.**

366 Richard Joyce, **The Evolution of Morality**, Massachusetts, Massachusetts Institute of Technology, 2006, s. 163.

bilişsel yetilerimizin nasıl olup da böyle bir misyonu olmamasına rağmen objektif ahlaki gerçekleri idrak etmemizi sağlayabildiği hususunda ahlaki realizme ve ahlaki natüralizme ciddi bir izah borcu yüklemektedir. Sharon Street'in ahlaki realizm karşıtı evrimsel argümanı bu açıdan oldukça başarılıdır. Belki tesadüflere sığınılarak ahlaki natüralizme inanmayı hâlâ mümkün kılmaktadır ama bunun hiç de olası olmadığını göstermektedir.

Bilimin ve evrimin, ahlakın oluşumuna dair sunduğu ampirik veri ve açıklamalar bize araçsal ya da pratik gerekçeler sunabilmektedir ancak bu çalışmada aranan; felsefi ve metafizik temellendirmedir. Bir türün ya da grubun X ahlaki yargısına nasıl ulaştığını, hangi süreçler sonunda bu yargıya inanma eğilimine girdiğini, bu X ahlaki yargısının hangi sonuçlara yol açtığını açıklamak konusunda bilim ve evrim teorisi bize ampirik açıklamalar sunabilir ancak ahlak filozofunun üzerinde durduğu konu X'in bizzat kendisinin iyilik ya da doğruluk değerine sahip olup olamayacağını araştırmak ve bunu bir temele dayandırmaktır[367]. Yani çevreye uyum ve üreme prensipleri ile ahlakın oluşumunu açıklamak bilimin ahlaka dışarıdan bakışıdır ve dışarıdan bakış sahici bir objektif ahlakı temellendirme misyonuna sahip değildir[368]. Her şeye rağmen ahlak felsefesi, bilimin sağladığı verilere kayıtsız da kalmamalıdır. Bu noktada Darwin'in ileri sürdüğü gibi arılarla aynı çevresel koşulda yetişmiş zeki bir insan türünün nasıl bir ahlak anlayışına sahip olacağını hayal etmek, Street'in hakikâti kapmak gibi bir misyonu olmayan bilişsel yetilerimizin objektif ahlaki gerçekleri nasıl idrak edebileceği sorusuna cevap aramak ve ahlaki inançlarımızın büyük kısmının gerçekten de hayatta

367 William J. FitzPatrick, "Scientific Naturalism and the Explanation of Moral Beliefs: Challenging Evolutionary Debunking," **The Blackwell Companion to Naturalism**, Ed. Kelly James Clark, West Sussex, John Wiley & Sons, Inc, 2016, s. 388.

368 **A.e.**

kalma konusunda avantaj sağladığını göz önünde bulundurmak, tesadüfi süreçlerle ilerleyen natüralist evrimin bize objektif bir ahlakı temellendiremeyeceği konusunda kümülatif olarak makul şüpheler vermektedir. Ruse'un "ahlak bir illüzyondur" derken kesinlikle haklı olduğunu söyleyemesek de, natüralizm ve evrim teorisi birlikteliği içerisinde haklı olma ihtimalinin oldukça yüksek olduğunu söyleyebiliriz. Zira bu tabloda ahlaka asli bir anlam vermektense, hayatta kalma dürtüsüyle hareket eden insanın ahlakı keşfetmediği, ancak genetik yönelimleri etkisi altında bilinçli ya da bilinçdışı şekilde ahlakı icat ettiğini söylemek daha muhtemel bir seçenek olarak durmaktadır. Böyle tür içi gelişen bir ahlakın ise objektifliğinden ve evrenselliğinden söz etmek mümkün değildir.

Özetlemek gerekirse, epistemolojik argüman öncelikle; ahlaki gerçekler sahiden var olsalar dahi bunları elde eden yetimizin evrimsel süreçlerin etkisi altında olduğunu ve dolayısıyla ahlaki inançlarımızın doğruluğuna güvenemeyeceğimizi söyler. Ardından şunu da ekler: Eğer ahlaki inançlarımız şans eseri ahlaki gerçekler ile uyumlu olsalar, yani bize çoğu zaman doğruyu sunsalar dahi, bu ahlaki inançlarımızın doğruluğunu *gerekçelendiremeyiz* zira bu inançlar ahlaki gerçekleri idrak etmeyle hiçbir ilgisi olmayan yetilerimiz vasıtasıyla şans eseri sağlanmıştır. Kısacası evrimsel epistemolojik argümana göre; ahlaki realizmin ve ahlaki natüralizmin sunduğu evren anlayışında ahlaki inançlarımız hem güvenilmezdir hem de gerekçelendirilmemiştir.

Paul Copan'a göre ise esas sorun, natüralist evrime göre sıradan bir hayvan olan insanın nasıl içsel değere sahip olabildiğidir. Eğer Tanrı yoksa insan sayısız tesadüfün sonucu dünyaya gelmiş, başıboş ve değerden yoksun bir canlıdır. Böyle bir senaryoda insanın ahlaki değer ve sorumluluklara sahip olabilmesinin izahı mümkün değildir[369]. Evrenin kendisi değerden

369 Copan, **God, Naturalism, and the Foundations of Morality**, s. 160.

yoksunken, aynı evrenin objektif değere sahip canlılar üretmesi anlaşılabilir değildir[370]. Natüralist evrim, insanı hayatta kalmaya endeksli bir şekilde oluşturmuşken, insanın sahip olduğu sözde değerlerin ancak hayatta kalma konusunda bir değere sahip oluşundan bahsedilebilir, ancak bu sözde değerlerin asli ahlaki değerler olduklarından söz edilemez, zira söz konusu değerler sadece hayatta kalma savaşında birer araçtırlar. Copan, bu hayatta kalma mücadelesini bir tür "satranç oyununa" benzetir ve çok farklı şekillerde evrilmiş olması mümkün olan insanın bu hayatta kalma oyununda galip gelmek uğruna çok farklı stratejiler ve ahlak anlayışları geliştirebileceğini söyler[371]. Bu koşullarda oluşan bir ahlakın da objektiften çok keyfi ya da olumsal olduğunu düşünmek için ciddi gerekçelerimiz olacaktır[372]. Kısacası Copan'a göre, konuyu da özetleyen bir şekilde, natüralizmin sunduğu tabloda ahlak objektif bir gerçeklik değil, sadece hayatta kalma amacı taşıyan insanın herhangi bir adaptasyonudur.

2.1.1.1.6. | Ahlaki Natüralizm Hakkında Genel Değerlendirme

Ahlaki natüralizmin her farklı versiyonunun, eleştirilerinin ve hatta karşı eleştirilerinin dahi hakkında geniş bir literatür bulunmaktadır. Bu başlıkta amaçlanan, öne çıkan ahlaki natüralizm türlerini ve yine öne çıkan ahlaki natüralizm eleştirileri ile bunların karşı eleştirilerini tanıtan tutarlı bir kompozisyon sunmaktı. Tüm anlatılanlar ışığında son bir değerlendirme yapmadan önce, ahlaki natüralizmin ahlakı temellendirme konusunda çok zayıf bir aday olduğunu söyleyebilirim.

Ahlaki natüralizmin penceresinde Copan'ın da vurguladığı üzere değersizlik aleminden değerler alemine adeta keskin bir geçiş söz konusudur. Bu açıdan yaklaşıldığında ahlaki

370 **A.e.**, s. 154.
371 **A.e.**, s. 152.
372 **A.e.**

natüralizmin en büyük sorunu olgu/değer ve olan/olması gereken problemleri karşısında doyurucu bir cevap verememesidir. Öyle ki Cornell Realizmi örneğinde de görüldüğü üzere ahlaki natüralizmin bu probleme karşı takındığı yegâne tavır problemi görmezden gelmek ve olgu/değer ayrımını reddetmektir. Oysa bu ayrımlar görmezden gelinemeyecek kadar aşikardır. Bilhassa olan/olması gereken ayrımını görmezden gelmek, bilinçsiz evrenin insana ne yapması gerektiğini emredebilme gücüne sahip olduğunu söylemek demektir ki bu kabul edilmesi imkânsız bir iddiadır.

Yani ahlaki değerlerin oluşumundan ziyade, ahlaki görevlerin oluşumu ahlaki natüralizm açısından daha büyük bir gizemdir. Çoğu filozof sadece değer problemine odaklanmış, ancak değerlerin zorunlu olarak ahlaki görevleri veya ahlaki zorunlulukları yaratamayacağını ıskalamıştır. Ahlaki natüralizmin olgu/değer problemine verdiği cevabı yahut böyle bir problemin hiç var olmadığı iddiasını kabul etsek dahi olan/olması gereken ayrımı ahlaki natüralizm açısından çok daha büyük bir problem teşkil etmektedir. Ahlaki iyi diye bir doğal nitelik olduğunu kabul etsek dahi, bu "iyi" bana nasıl emirlerde bulunup üzerimde otorite kurabilmektedir? Değerlerin olgulardan çok da farklı olmadıklarını kabul etsek dahi değerler bize zorunlu şekilde ahlaki görevler tayin etmezler. O hâlde bilinçsiz bir evrenin, insana ahlaki görevler tayin etmesi ne anlama gelmektedir? Buradaki yasa koyucu fail kimdir? Otoritesini nereden almaktadır? Anscombe'un da ısrarla belirttiği gibi yasa koyucu olmadan herhangi bir yasadan söz etmek mümkün müdür? Eylemlere içkin olan bir tür "ahlaken zorunlu olma doğal niteliği" tuhaf ve zorlama değil midir?

İndirgemeci-olmayan ahlaki natüralizm ve bağlılık prensipleri de ana sorunu çözmek yerine yalnızca sorunu bir adım geriye atmaktadırlar. İndirmegeci-olmayan ahlaki natüralizm de, bağlılık prensibi de bize hangi doğal niteliklerin hangi

ahlaki nitelikleri oluşturabileceğine dair bir bilgi vermemektedir. Bu noktada ahlaki natüralizmin üç büyük zorluğu olduğunu tekrar hatırlatmakta fayda var: Birincisi, değersizlikten değerin nasıl oluşabildiğini göstermek (ahlaki değerlerin temellendirilmesi problemi). İkincisi, bilinçsiz evrenin bana nasıl ahlaki görev verebildiğini göstermek (ahlaki görevlerin temellendirilmesi problemi). Üçüncüsü ise değersizlikten değerin oluşabildiği kabul edilse dahi, hangi doğal niteliklerin hangi ahlaki nitelikleri oluşturabildiğini izah etmek (ahlakın standardı problemi). Bağlılık prensibi bize olasılıkları göstermekte ama bu ontolojik sorunlara dair hiçbir şey söylememektedir.

Son olarak ahlaki realizm karşıtı evrimsel argümanlar da yine hem ahlaki realizme hem de bir ahlaki realizm türü olan ahlaki natüralizme dair ciddi şüpheler uyandırmaktadır. Ontolojik evrimsel argümanın ancak anti-realist bir bakış açısı önceden kabul edildiği takdirde doğru olabileceği itirazı haklı görünmektedir, bu sebeple realizm karşıtı ontolojik evrimsel argümanın ahlaki natüralizmi ve objektif ahlakı kesin olarak çürütemeyeceği doğrudur. Ancak Darwin'in arıları örneğinde dikkat çekildiği üzere natüralist evrimin sunduğu başıboş evren anlayışında evrimin objektif bir ahlaka vücut verebileceği iddiasına da ciddi şüpheler konmaktadır. Çevre koşulları değiştikçe, bu ortamda türeyen zeki canlıların da ahlak anlayışları değişecektir ve böyle bir ahlakın zorunlu, değişmez bir yasa oluşundan söz edilememektedir. Michael Ruse'un, natüralist evrimin insanı daha işbirlikçi yaptığı ancak bunun gerçek bir ahlak olmadığı iddiası, natüralizmin evren anlayışında daha olası gözükmektedir. Yine de ontolojik argümandansa, Sharon Street'in epistemolojik evrimsel argümanını bu hususta daha güçlü bulmaktayım. Hayatta kalmaya endeksli tesadüfi mutasyon ve adaptasyonların bize hakikâti idrak etme kapasitesini de temin ettiğini iddia etmek için ortada bilimsel bir delil bulunmamaktadır. Bilişsel kapasitelerimiz çevreye uyum

sağlayan ve bizi hayatta bırakan araçlardır, hakikât bu noktada ancak hayatta kalma uğrunda araçsal bir pozisyondadır. Böyle bir durumda objektif ahlaki gerçekler var olsalar dahi bunları idrak etmeye aday olan bilişsel yeti güvenilmezdir, dolayısıyla bu yetiden sağlanan ahlaki bilgi de güvenilmezdir ve böyle elde edilen ahlaki bilgi gerekçelendirilemez. Ahlakın temellendirilmesinin aynı zamanda açıklayıcı bir güce de sahip olması gerektiğini hatırlarsak, natüralizmin "her şey doğaldır" iddiası kabul edilse bile, ahlaki natüralizmin sunduğu ahlak anlayışı hala temelsiz kalacaktır, zira evrimsel açıdan bu bilgileri sağlayan melekemiz güvenilir değildir. İnsan denilen organizmanın hayatta kalmak gibi temel bir hedefi varsa, bu hedefte ahlak da bir araç olacak ve asli değerden yoksun, değişken, keyfi bir yapı kazanacaktır. Bu noktada "İnsanı hayatta bırakan şey, insanı hayatta bırakan şeydir" demek, insanı hayatta bırakan şey ile objektif ahlak arasında zorlama bir ilişki kurmaya çalışmaktan daha doğru gözükmektedir.

Natüralist bir evrende insanın asli bir değere sahip olduğuna ve tabi olmakla yükümlü olduğu ahlaki görevlerin varlığına inanmak için elimizde herhangi bir delil yoktur. Başıboş bir evrenin içerisinde, gerçekten anlamı olan ahlaki kavramların insan tarafından keşfedilmesindense, zekâ sahibi insanın o kavramları bilinçli ve bilinçdışı üretmiş olması çok daha olasıdır. Metafizik natüralizm bize evrenin ve evrenin içindeki her şeyle beraber insanın da *sadece var olduğunu* ve değerlerin var olmadığını söyler. Ahlaki natüralizm ise bu donuk tabloya zorlama bir şekilde değerleri enjekte eder. Bir anda insanı içsel değer sahibi yapar ve insan tarafından keşfedilmeyi bekleyen sayısız objektif değer ve görevi evrene saçar. Sadece var olandan ibaret o donuk resimden, olması gerekeni de içeren değer yüklü bir resim oluşturmak adeta sihirbazcılık oynamaktır. Olgulardan değerlere ve olandan olması gerekene geçiş yaparken ahlaki natüralistler tıpkı bir sihirbaz gibi

hokus pokus yapmakta ve meseleyi yaptım olduya getirmektedir. Bu nedenle ahlaki natüralizmi eleştirenlerin önemli kısmının metafizik natüralist olması şaşırtıcı değildir. J. L. Mackie, A. J. Ayer, Michael Ruse, Simon Blackburn, Kai Nielsen gibi metafizik natüralist filozoflar, ahlaki natüralizmin sunduğu tablonun metafizik natüralizm ile bağdaşmadığını ileri sürerek ahlaki natüralizme karşı çıkarlar. Bu noktada natüralizmin evren anlayışı ile tutarlı olan sözler, Wittgenstein'dan gelmektedir[373]: "Dünyanın anlamı, dünyanın dışında olmalı. Dünyanın içinde her şey nasılsa öyledir, her şey nasıl olup bitiyorsa öyle olup biter; dünyanın içinde hiçbir değer yoktur"

2.1.1.2. | Ahlaki Nonnatüralizm

"Eğer bana 'İyi nedir?' diye sorulursa, cevabım iyinin iyi olduğudur ve bu da meselenin sonudur."

– G. E. Moore, filozof.

"Öyle görülüyor ki ateist ahlaki realistler ahlaki değerler için herhangi bir temele sahip değiller, onları sadece anlaşılmaz bir biçimde suyun üstünde yüzer halde bırakıyorlar."

– William Lane Craig, filozof.

Ahlaki nonnatüralizm (*moral non-naturalism*); hem ahlaki realizmin hem de bilişselciliğin tüm önermelerini kabul eder. Yani objektif ahlak bağımsız bir şekilde dış dünyada mevcuttur ve ahlaki önermeler, dış dünyadaki bu gerçeklere gönderimde bulunurlar. Ahlaki gerçekler var oldukları gibi, bu gerçeklere dair ahlaki inançlarımızdan en azından bazıları doğrudur. Ancak ahlaki nonnatüralizme göre, ahlaki nitelikler doğal-olmayan niteliklerdir ve o, bu yönüyle ahlaki natüralizmden ayrılır.

Nonnatüralizm ile kastedilen; Tanrı veya ruh gibi doğaüstü (*supernatural*) ögeler değildir. Doğal niteliklerin tanımı ihtilaflı bir husus olduğu için, haliyle nonnatüral yani doğal-olmayan

---

373 Wittgenstein, **Tractatus Logico-Philosophicus**, 6.41.

niteliklerin tanımı da en az o kadar ihtilaflıdır ve hatta ne doğal niteliklere ne de doğaüstü niteliklere dahil olduğu için aslında doğal-olmayan nitelik diye bir şeyin olmayabileceği dahi iddia edilmektedir[374]. Ancak yine de nonnatüralizm ile neyin kastedildiğinin genel bir resmini çizmek mümkündür. Ahlaki nonnatüralizmin temel iddiası, ahlaki niteliklerin doğal niteliklere indirgenemeyen veya onlarla özdeş olmayan, kendine has (*sui generis*) nitelikler olduklarıdır[375]. Ahlaki nitelikler, G. E. Moore'un 'iyi' örneğinde görüldüğü gibi, tanımlanamayan ve ayrıştırılamayan basit niteliklerdir. Ahlaki nitelikler ayrıca doğal ve sosyal bilimlerin kapsamına girmezler. Zira bilimler a priori bilgiyi dışlar ve ampirik metodu kullanırlar, oysa ahlaki değerlerin bilgisi a prioridir[376]. Doğal nitelikler nedensel ilişkiye girdikleri için onlar hakkında gözlemde bulunarak bilgi edinmek mümkündür, doğal-olmayan nitelikler ise nedensel ilişkiye giremezler ve bu da ahlaki nonnatüralizmin çok başını ağrıtacak olan ahlaki bilgi sorununa yol açacaktır. Zira nedensel ilişkiye giremeyen ahlaki nitelikler hakkında bilgi edinmenin yolu olarak geriye sadece gizemli bir sezgicilik seçeneği kalmaktadır. Ahlaki nonnatüralizme ahlaki sezgicilik de denmesinin sebebi, epistemolojisinin sezgiye dayanmasıdır. Yani nonnatüralistlere göre ahlaki nitelik ve değerler ile ilgili temel bilgileri, bir tür bilişsel fakülte olan sezgi yoluyla elde ederiz.

Ahlaki nonnatüralizm, bir üst paragrafta zikredilen tüm bu yönleriyle hem müttefiki hem rakibi olan ahlaki natüralizmden ayrılır. Ahlaki nonnatüralizm, natüralist bir dünya tablosuna uymadığı için gizemli ve absürt olduğu gerekçesiyle eleştirilmektedir[377]. Onun gizemli ve hatta absürt olduğu

374 Sturgeon, **Ethical Naturalism**, s. 95.

375 David Enoch, "Non-Naturalistic Realism in Metaethics," **The Routledge Handbook of Metaethics**, Ed. Tristram McPherson, David Plunkett, New York, Routledge, 2018, s. 31.

376 Shafer-Landau, **Moral Realism: a Defence,** s. 60-61.

377 Brink, **Moral Realism and the Foundations of Ethics**, s. 164.

doğrudur ancak ahlaki nonnatüralizmin her şeye rağmen sağduyuyla uyuşan tarafı; ahlak ile bilim arasına çizgi çekmesi ve ahlaki değerler alanının bilim ile bir ilişiğinin olmadığını vurgulamasıdır. Ahlaki nonnatüralizmin, ahlaki natüralizm karşısındaki bir avantajı da değerlere sui generis bir konum vererek olgu/değer probleminden sıyrılmasıdır. Ancak söz konusu kendiliğinden, zamansız bir biçimde var olan sabit ve objektif ahlaki değerlerin varlığı da beraberinde büyük bir açıklama yükümlülüğü getirmektedir. Yani ne olduklarını çoğunlukla doğal varlıkları olumsuzlayarak açıklayabildiğimiz bu nonnatüral (doğal-olmayan) nitelikler nedir ve nerede bulunurlar?

Önceki bölümlerde ahlaki nonnatüralizmin en büyük tarihi savunucusu olan G. E. Moore'un fikirlerinden yer yer de olsa bahsedilmişti. Hem tekrara düşmemek hem de çağdaş dönemdeki yenilikleri konuya dahil etmek için buradan itibaren ahlaki nonnatüralizmin 21. yüzyıldaki en popüler versiyonu olan 'güçlü ahlaki realizm' konu alınacaktır. Güçlü ahlaki realizm, bir tür neo-platonizmdir ve Erik Wielenberg, Russ Shafer-Landau, David Enoch gibi bu akımın temsilcisi filozoflar da neo-platonizm etiketini kabul etmektedir[378]. Bir sonraki başlıkta neo-platoncu bir ahlak felsefesi olan güçlü ahlaki realizmi temsilen Erik Wielenberg'in görüşleri incelenecektir.

2.1.1.2.1. | Erik Wielenberg ve Güçlü Ahlaki Realizm

Erik Wielenberg, savunucusu olduğu neo-platonist ahlak felsefesini "Tanrısız normatif realizm" olarak adlandırır[379]. Wielenberg, kendisi ateist olsa da felsefesini ateist yerine teist-olmayan (*non-theist*) olarak niteler, zira ona göre güçlü ahlaki realizm ateizmi gerektirmemektedir ve teizm ile de

378 William Lane Craig, Erik J. Wielenberg, **A Debate on God and Morality**, Ed. Adam Lloyd Johnson, New York, Routledge, 2021, s. 13-14.

379 Erik J. Wielenberg, **Robust Ethics: The Metaphysics and Epistemology of Godless Normative Realism**, Oxford, Oxford University Press, 2014, s. 57.

uyumludur[380]. Wielenberg'in felsefesinin, tıpkı diğer nonnatüralist ahlak felsefeleri gibi temel dayanak noktası kaba ahlaki gerçeklerin varlığıdır. Buna göre "Zevk için çocuklara işkence yapmak yanlıştır" önermesi kaba bir ahlaki gerçektir ve bu gerçek kendinden öte bir kaynağa ihtiyaç duymaz[381]. İşkence ya da acı gibi belli başlı olguların neden kötü olduklarını sormak ona göre saçmadır, zira bunlar kötü oluşlarını kendi dışlarındaki bir kaynaktan almazlar[382]. Wielenberg, temel ahlaki değerler ile teizmin Tanrı'sı arasında bir kıyasta bulunur ve "Tanrı'nın kaynağı ne? Tanrı nereden geliyor?" sorularını bir teistin anlamsız bulacak olması gibi, temel ahlaki değerlerin dayanağına dair soruların da anlamsız bulunması gerektiğini öne sürer[383]. Yani Wielenberg'e göre temel ahlaki değerler sadece vardır, bundan öte bir açıklama yoktur.

Wielenberg, söz konusu temel ahlaki değerlerin neler olduğunun kesin sınırını çizmemekle birlikte, türetilebilen değerlerin varlığına da imkân verir. Fakat en azından iyilik ya da kötülük gibi temel ahlaki nitelikler, başka bir şeyden çıkarsanamazlar. Onlar sadece var olan, basit yapılardır ve bu sebeple ancak özel bir ahlaki yeti veya sezgi ile idrak edilebilirler. Peki değerden yoksun olan doğal nitelik ve eylemlere, başka bir metafizik statüye sahip olan doğal-olmayan nitelikler nasıl değer verebilir? Aralarındaki bu ilişki nereden gelmektedir? Wielenberg'e göre bir şeye içsel değerini veren, onun sahip olduğu içsel özelliklerdir ve doğal-olmayan içsel değer ile doğal olan içsel özellikler arasında metafizik zorunluluk ilişkisi vardır[384]. Wielenberg bu ilişkiye yapıcılık (*making*) ilişkisi der[385].

380 **A.e.**, s. 36.
381 **A.e.**, s. 38.
382 **A.e.**, s. 24.
383 **A.e.**
384 **A.e.**, s. 13, 16-18.
385 **A.e.**

Wielenberg'in yapıcılık kavramını kullanmasının sebebi, alışılageldik bağlılık (*supervenience*) kavramının temellendirme misyonuna sahip olmamasıdır[386]. Keza ahlaki natüralizm başlığında bağlılık prensibinin bir modal ilişki olduğu ve temellendirme için yetersiz olduğu gösterilmişti. Ek olarak belirtmek gerekir ki bağlılık prensibi ahlaki natüralizm adına yıkıcı değil, yalnızca faydasızdı. Ancak bağlılık prensibinden gelen eleştiriler ahlaki nonnatüralizm için yıkıcı olmaktadır. Zira ahlaki natüralistler için ahlaki değerler de doğal niteliklerdir, dolayısıyla bu tabloda ahlaki niteliklerin doğal niteliklere bağlanabilmesi bir iç tutarlılığa sahiptir[387]. Ancak doğal-olmayan nitelikler bambaşka metafizik statüye sahip olduklarından ötürü bunların doğal niteliklere bağlanmaları tuhaftır[388]. Doğal olan ve doğal olmayan iki alem arasında adeta gizemli bir bağ vardır.

Bağlılık prensibinin hem temellendirmedeki faydasızlığını hem de ahlaki nonnatüralizm için açtığı büyük sorunları fark eden Wielenberg, böylece bağlılık yerine yapıcılık ilkesine başvurur. Bağlılık ile yapıcılık arasındaki fark şu örnek üzerinden anlatılabilir: Denilsin ki, sebepsiz acıya yol açan eylemler yanlıştır ve sebepsiz acıya yol açan eylemlerin yanlış olmasının sebebi Tanrı'nın emri/yasağıdır. Bu durumda acıya yol açma ve yanlışlık nitelikleri arasında bir bağlılık veya zorunlulukla birlikte var olma ilişkisi olacaktır. Ancak yine de söz konusu eylemi yanlış *yapan* şey onun acıya yol açması değil, Tanrı tarafından yasaklanması olacaktır. Bu durumda Tanrı'nın emri, işkence etmenin kötü-yapıcısıdır[389]. Yani bu çalışmada üzerinde durduğumuz *temellendirme* kavramı ile

386 **A.e.**, s. 17-18.

387 Michael Ridge, "Moral Non-Naturalism," **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Ed. Edward N. Zalta, Ağustos 21, 2019, (Çevrimiçi) https://plato.stanford.edu/entries/moral-non-naturalism/, 7 Aralık 2021.

388 Hattiangadi, **Moral supervenience**, s. 593.

389 Benzer örnek için bkz: Wielenberg, **Robust Ethics: The Metaphysics and Epistemology of Godless Normative Realism**, s. 11.

Wielenberg'in kullandığı yapıcılık kavramının oldukça benzer olduğunu söyleyebiliriz. Fakat Wielenberg, birçok filozofun bağlılık prensibinden anladığı şeyi devam ettirmekte ve yalnızca yanlış anlamlar yüklenen bir kavramı, doğrusuyla değiştirmektedir. Zira ahlaki natüralizm başlığında da görüldüğü üzere bağlılık ilişkisine filozoflarca temellendirme misyonu yüklenebilmekteydi.

Peki yapıcılık ilişkisi, ahlakın temellendirilmesinde ne gibi açıklayıcı bir role sahip olabilir? Yani Mackie'nin sorduğu gibi "Çocuklara işkence yapmak yanlıştır çünkü bu acıya yol açar" cümlesindeki *çünkü* nereden gelmektedir? İşkence ve acı gibi doğal nitelikler ne oluyor da bir araya gelerek ahlaki bir nitelik olan yanlışlığa veya kötülüğe vücut verebiliyorlar? Wielenberg'a göre spesifik doğal nitelikler bir araya geldiğinde, onlara zorunlu şekilde başka spesifik ahlaki nitelikler de bağlanır. Zira doğal nitelikler ve ahlaki nitelikler arasında, onları zorunlu şekilde birbirine bağlayan bir yapıcılık ilişkisi vardır[390]. Örneğin çocuklara işkence edilmesi durumunda birçok doğal nitelik bir araya gelir ve nihayet çocukların beyninde acı hissi uyanır, tüm bu doğal tabloya doğal-olmayan *yanlışlık* niteliği metafizik bir zorunlulukla bağlanır ve bu bağlılık gereği çocuklara işkence etmek ahlaki yanlışlığı gerektirmiş olur[391]. Yani yapıcılık ilişkisinde, standart bağlılık ilişkisinde olduğu gibi sadece bir kovaryans değil, aynı zamanda gerektirme ve nedensellik de mevcuttur.

İşkence örneğinde görüleceği üzere ahlaki ve doğal nitelikler arasındaki söz konusu yapıcılık ilişkisi, ilginç bir şekilde, hem nedensel hem de zorunludur. Yani doğal nitelikler, ahlaki niteliklere neden olmakta; ahlaki nitelikler ise doğal niteliklere zorunlulukla bağlanmaktadır. Bu ilişkinin ise Wielenberg'in de farkında olduğu iki güçlüğü vardır: 1- Nedensellikten söz

390 **A.e.**, s. 105.
391 Craig ve Wielenberg, **A Debate on God and Morality**, s. 204.

edilebilmesi için doğa yasalarının var olması gerekir, oysa Wielenberg'in ahlaki nitelikleri doğal dünyaya ait değildir ve doğa yasalarına tabi değillerdir. Doğal-olmayan kötülük niteliği ile doğal olan acı niteliği nasıl nedensel etkileşime girebilir? 2- Nedensellik, metafizik olarak zorunlu değil, olumsaldır. Ancak Wielenberg'e göre doğal nitelikler ve ahlaki nitelikler arasındaki nedensellik ilişkisi bir metafizik zorunluluktur[392].

Wielenberg bu sorunların üstesinden gelmek için teizmin Tanrı'sı ile bir analoji kurar. Buna göre teizmde de Tanrı'nın irade etmesi ve bunun etkileri arasında farklı metafizik statüye ait olmalarına rağmen güçlü bir nedensellik ilişkisi vardır[393]. Tanrı'nın X'i dilemesi ve X'in gerçekleşmesi arasındaki bu güçlü ve nedensel bağ, Wielenberg'e göre soyut ahlaki nitelikler ve doğal nitelikler arasında da vardır, buna ise güçlü nedensel yapıcılık ilişkisi adını verir. Zira bu bağ Tanrı ile doğal nitelikler arasında olabiliyorsa, güçlü ahlaki realizmin iddia ettiği üzere doğal-olmayan ahlaki nitelikler ve doğal nitelikler arasında da *kendiliğinden* olabilmelidir.

Wielenberg'in, değersizlikten değer yaratan 'yapıcılık' bağı gibi can alıcı bir hususu bu şekilde savunması birçok sıkıntıyı beraberinde getirmektedir. Wielenberg soyut ahlaki varlıkların somut dünya ile etkileşime girebilmesini, Tanrı ile dünyanın/evrenlerin etkileşimi üzerinden açıklayarak hatalı analoji kurmaktadır. Zira Tanrı soyut değil, somuttur[394]. Soyut nesneler nedensel olarak etkileşime giremezler ve akıldan yoksundurlar[395]. Oysa Tanrı bu özellikleri taşımamaktadır. Tanrı, akıl ve sonsuz güç sahibi olan somut bir varlıktır. Fiziksel bir varlık olmaması, Tanrı'yı Wielenberg'in platonik ahlaki nitelikleri gibi soyut yapmamaktadır. En önemlisi ise Tanrı akıl ve

392 Wielenberg, **Robust Ethics: The Metaphysics and Epistemology of Godless Normative Realism**, s. 18.
393 Craig ve Wielenberg, **A Debate on God and Morality**, s. 20.
394 **A.e.**
395 **A.e.**, s. 19.

irade sahibi bir *fail*, yani aktördür. Onun ahlaki nitelikler ve doğal nitelikler arasındaki söz konusu güçlü nedensellik bağını kurması, ondan beklenebilir. Fakat Wielenberg'in bilinçsiz doğal niteliklerinin fail olmaması, ancak tıpkı bir fail gibi nasıl bir araya gelip hangi ahlaki nitelikleri örneklendirebildikleri ve bunu nasıl bilebildikleri muammadır. Wielenberg, doğal niteliklere haliyle faillik atfetmemektedir[396], bu -daha da- tuhaf olurdu, ancak doğal niteliklerin fail olmaması; tıpkı bir fail gibi ya da önceden ayarlanmış kusursuz bir harmoniye sahiplermiş gibi doğru ahlaki nitelikleri örneklendirmelerini daha da olasılık dışı hâle getirmektedir. Wielenberg ile yaptığı münazarada William Lane Craig ironik bir şekilde şu soruyu yöneltir: "Fiziksel koşullar hangi soyut nesneleri örneklendireceklerini nasıl bilebilirler? Ya fiziksel koşullar ahlaki iyilik yerine ahlaki kötülüğü örneklendirmeyi seçerlerse?"[397]. Buna karşı olarak Wielenberg ise mümkün tüm dünyaların nasıl olur da kudret sahibi bir Tanrı'yı yaratmayı bilebildiğini sorar ve bu kıyastan Craig'in savunduğu ilahi buyruk teorisi ile kendi ahlaki realizminin zorunlu bağların açıklanamaması konusunda aynı durumda oldukları sonucuna varır[398]. Wielenberg yine kendi platonik değerleri ve Tanrı arasında hatalı analoji kurmaktadır. Zira Tanrı hem olası mümkün dünyaların üstündedir hem de 'bilen' odur, zira o akıl sahibi bir faildir, doğal ve doğal-olmayan niteliklerin tam tersine.

Wielenberg birinci olarak "Kaba ahlaki gerçekler nereden gelmektedir?", ikinci olarak da "Kaba ahlaki gerçeklerin örneklenmesini sağlayan doğal nitelikler ile doğal-olmayan ahlaki nitelikler arasındaki bu zorunlu yapıcılık ilişkisi nereden gelmektedir?" sorularına "Çünkü öyle" cevabı vermekte ve bir yerden sonra açıklamaların daha ileri götürülemeyeceğini ve

396 Wielenberg, **Robust Ethics: The Metaphysics and Epistemology of Godless Normative Realism**, s. 20.

397 Craig ve Wielenberg, **A Debate on God and Morality**, s. 34.

398 **A.e.**, s. 42.

bir noktada durulması gerektiğini ileri sürmektedir[399]. Açıklamanın bir yerde durması gerektiği ve nedenler zincirinde sonsuza kadar geri gidilemeyeceği, bizim de bu çalışmada desteklediğimiz yöntem olmakla birlikte, Wielenberg'in açıklamaları henüz başlamadan bitmektedir. "İşkence kötüdür" önermesinin açıklaması yoktur, zira ona göre bu önerme bir açıklama ve temellendirme gerektirmez. Bu durumda bağlılık ilişkisi yerine öne sürdüğü yapıcılık varsayımının ne gibi bir değişiklik yarattığı ve nasıl bir açıklama gücüne sahip olduğu muammadır. Üstelik söz konusu yapıcılık ilişkisi, işleri kolaylaştırmak yerine, soyut ve somut nesneler arasında zorunlu bir metafizik ilişki olduğunu ileri sürmekte ve hayli mistik bir ilişki türü olduğu için fazladan izah yükümlülüğünü de beraberinde getirmektedir.

Bu konuyla ilgili olarak Tristam McPherson, tartışmalı bir argüman olan Hume'un Hükmü'nden yola çıkarak daha makul bir argüman geliştirir[400]. Hume'un Hükmü, bağımsız varlıklar arasında zorunlu bir bağ olamayacağını iddia eder. Buna göre tıpkı Wielenberg'in görüşünde olduğu gibi 'işkence yapmak' doğal niteliği ve 'kötülük' ahlaki niteliği arasında zorunlu bir bağ olamaz. McPherson ise tartışmalı olan Hume'un Hükmü'nü, Ilımlı Hume'cu argümana çevirir: "Bağımsız varlıklar arasındaki kaba zorunlu bağlar, o görüşün şiddetle aleyhindedir"[401]. Yani McPherson, bu tür bir bağın imkânsız olmasa da, teorinin aleyhine sayılabilecek ciddi bir yük olduğunu söyler.

McPherson, Hume'un Hükmü'nü yumuşatarak elde ettiği iddiada haklı gözükmektedir, zira sebepler zincirinde sonsuza kadar geri gidilemeyecek olsa da ve temellendirilemeyen kaba

399 Craig ve Wielenberg, **A Debate on God and Morality**, s. 88 ve Wielenberg, **Robust Ethics: The Metaphysics and Epistemology of Godless Normative Realism**, s. 24.

400 Tristram McPherson, "Ethical Non-Naturalism and the Metaphysics of Supervenience," **Oxford Studies in Metaethics Volume 7**, Ed. Russ Shafer-Landau, Oxford, Oxford University Press, 2012, s. 205-234.

401 **A.e.**, s. 217.

gerçeklerin var olması gerekse de, yine de bu temellendirilmemiş kaba gerçekleri en aza indirgemek ve olabildiğince az kaba gerçek ileri sürmek teori açısından daha iyidir. Zira temellendirilmemiş kaba gerçekler, teorinin hesabına yazmaktadır ve teorinin sağlamlığı için olabildiğince az sayıda tutulmalıdır[402]. Wielenberg, önce Tanrı'nın yerine açıklama gerektirmeyen soyut ve kaba ahlaki nitelikleri ikâme eder ve böylece ahlaki Platonizm gereği sonsuz sayıda soyut varlığı ileri sürmüş olur[403]. Ardından, nedensel etkileşime girmemesi gereken ama bir şekilde giren bu soyut ahlaki gerçekler ile doğal gerçekler arasında, kendinden menkul ve zamansız bir şekilde var olan yapıcılık ilişkisini bir kaba gerçek olarak ileri sürer. Wielenberg'in varsayımları, tek bir Tanrı varsayımından çok daha fazla kaba metafizik kabul içermektedir. Bu ontolojik kalabalıklığa ek olarak, Tanrı'nın akıl ve sonsuz güç sahibi bir *fail* olduğu yerde, soyut ahlaki varlıklar bu tür bir fail olma özelliğine sahip değillerdir. Bu ise hangi akılsız doğal niteliklerin hangi ahlaki nitelikleri nasıl örneklendirebildiği problemini yaratmaktadır. Ayrıca doğal-olmayan niteliklerin fail olamaması, ahlaki natüralizmde de olduğu gibi, ahlaki görevleri atayanın kim ya da ne olduğu sorununa da yol açmaktadır. *Kendinden menkul birtakım soyut niteliklerin, insana ahlaki zorunluluk yüklemesi nasıl mümkün olabilir?* Buna cevaben verilen ve eylemlere içkin olan bir "doğal-olmayan ahlaken zorunlu olma niteliği" haddinden fazla tuhaf değil midir?

Ayrıca Wielenberg'in soyut ahlaki gerçeklerin neden var olduğuna, yani "İşkence kötüdür" önermesinin neden doğru olduğuna dair sunduğu delil; objektif ahlak için temel varsayımlarda bulunulması gerektiği, bunların kaba gerçekler olarak kabul edilmesi gerektiği ve kendisinin, aynı varsayımlarda bulunan teizm ile bu hususta "aynı gemide" olduğu

402 Ross P. Cameron, "Truthmakers," **The Oxford Handbook of Truth**, Ed. Michael Glanzberg, Oxford, Oxford University Press, 2018, s. 350.

403 Craig ve Wielenberg, **A Debate on God and Morality**, s. 33.

yönündedir. Oysa Wielenberg'in soyut kaba ahlaki gerçeklerin varlığını ancak "Bu doğru gözüküyor"[404] şeklinde açıklayabildiği yerde, ahlakı Tanrı'ya dayandıran teizm için ahlaki argüman sadece fazladan bir argümandır[405], zira Tanrı'nın varlığına dair kozmolojik argüman, hassas ayar argümanı, ontolojik argüman gibi birçok argüman kümülatif olarak ileri sürülmektedir[406]. İlahi buyruk teorisi bu durumda, birçok yönden ahlaki nonnatüralizm ile "aynı gemide" gibi durmamaktadır. Wielenberg'in stratejisi, objektif ahlakın temin edilebilirliği konusunda Tanrı'nın yapabildiği her şeyi soyut ahlaki gerçeklerin de yapabildiğini göstermek ve savunduğu güçlü ahlaki realizmin açıklama getiremediği hususlara ilahi buyruk teorisinin de açıklama getiremediğini göstermek şeklindedir. Ancak görüldüğü üzere her iki iddiası da yanlıştır.

Karikatürize edecek olursak "İşkence yapmak neden yanlıştır?" sorusuna ilahi buyruk teorisi "Çünkü Tanrı öyle emretti" cevabını verirken, ahlaki nonnatüralizm "Çünkü öyle" cevabını vermektedir. Bu karikatür tablo elbette birinin doğru, diğerinin yanlış olduğunu göstermemektedir ancak ilahi buyruk teorisinin bir nihai açıklama ve dayanak sunduğu yerde, ahlaki nonnatüralizmin nihai açıklaması başlamadan bitmektedir. Bu noktada ahlaki nonnatüralizmin "Neden objektif ahlakın olmadığını kabul etmektense, bu tür platonik ahlaki gerçeklere inanalım?" sorusuna verebileceği cevap ancak ahlaki sezgicilikten gelebilmektedir.

2.1.1.2.2. | Ahlaki Sezgicilik

J. L. Mackie, ahlaki realizmle ilgili tam dört şeyin tuhaf olduğunu söylemişti. Bunlardan ikisi, şimdiye kadar üzerinde

---

404 **A.e.**, s. 88-89.

405 Ki bu çalışmada ahlaki argüman asla savunulmamakta ve Tanrı'nın varlığı hususunda tarafsız bir tutum takınılmaktadır. Yalnızca, ahlaki argümanın Tanrı varlığı lehine popüler bir argüman olduğunu belirtmekteyim.

406 **A.e.**

durulan ahlaki niteliklerin varlığının tuhaflığı ve doğal nitelikler ile ahlaki niteliklerin bağlılık ilişkisinin tuhaflığıdır. Bir diğeri, ahlaki niteliklerin motive edici gücünün olması tuhaflığıdır ki bunun üzerinde üçüncü bölümde durulacaktır. Sonuncusu ise, bu başlığın konusunu oluşturan ahlaki bilgiyi sağlayan melekenin tuhaflığıdır. Her ne kadar bu bölümün konusunu esas olarak ontoloji oluşturuyor olsa da, bir ahlak felsefesi en azından güvenilir ahlaki bilgiyi sağlayabildiğini gösterebilmelidir ki söz konusu ahlaki gerçekler işlevsiz durumda kalmasınlar.

Doğal-olmayan nitelikler, doğal nitelikler gibi zamanda ve mekânda bulunmayan, nedensel etkileşime girmeyen nitelikler olduklarından dolayı onlara dair bilgimiz alışılagelmiş ampirik yollarla sağlanamaz. Ahlaki niteliklerin de doğal nitelikler olduğunu ve onlara dair bilgimizin yine gözlem ile sağlandığını iddia eden ahlaki natüralizmin aksine, ahlaki nonnatüralizmin farklı bir bilişsel kapasiteye ihtiyacı vardır[407]. Mackie'ye göre ise mantıksal ya da duyusal fark etmeksizin hiçbir açıklama ya da hiçbir analiz, ahlaki bilginin nasıl elde edildiği sorusuna tatmin edici bir cevap sunamayacaktır[408]. Ahlaki bilgiye erişen özel ve gizemli bir sezgi yetisinin var olduğunu iddia etmek ise ona göre zayıf bir açıklamadır fakat ahlaki bilginin bilimsel ya da ampirik yöntemlerle elde edilemeyeceğini gören her aklı başında ahlaki realist, çaresizlikten sezgicilik yöntemine başvurmaktadır[409].

William K. Frankena'nın tanımıyla sezgicilik "Temel ilke ve değer yargılarımızın sezgisel veya apaçık olduğunu ve dolayısıyla bunların gerekçelendirilmeleri için herhangi başka bir argümana ihtiyaç duyulmadığını savunan epistemolojik

407 Geoffrey Sayre-McCord, "Introduction: The Many Moral Realisms," **Essays On Moral Realism**, Ed. Geoffrey Sayre-McCord, Cornell University Press, 1988, s. 3-4.

408 Mackie, **Ethics: Inventing Right and Wrong**, s. 39.

409 **A.e.**

görüştür"[410]. Apaçık veya açık seçik olan doğrular tıpkı A=A gibi direkt kavranan ve başka bir yerden çıkarsanmayan doğrulardır. Ahlaki sezgicilik, her iyi ya da kötü olan şeyin bu şekilde doğrudan idrak edilmesi gerektiğini iddia etmez, ancak en azından bazı temel ilkeler (*prima facie*) hiçbir çıkarım olmaksızın idrak edilirler, zira bunlar kendisinden daha öteye gitmenin mümkün olmadığı temel doğrulardır[411]. Aynı örnekten devam etmek gerekirse, işkencenin kötü oluşu acının kötü oluşundan çıkarsanabilir ancak acının niçin kötü olduğu artık hiçbir yerden çıkarsanamayan apaçık bir doğrudur. Dolayısıyla sezgiciliğe göre acının kötü olduğunu gerekçelendirmek için sezgilerimizin sunduğu bilgiden başka bir ispata ya da argümana gerek yoktur.

Gerçekten de gündelik hayatta karşılaştığımız çoğu ahlaki eylemin doğru mu yanlış mı olduğuna derin bir akıl yürütmeye başvurmaksızın hemen karar veririz. İri bir gencin ufak tefek olan arkadaşına zorbalık yapmasının yanlış olduğunu derhal *hissederiz*. Fakat ahlaki sezgiciliğe göre bu yanlışlığı hissetmekle kalmaz, *biliriz*. Sezgilerimiz bize bu *bilgiyi* sağlar. Sezgiyi bir yeti olarak anlamak mümkün olduğu gibi, ona bir tür zihin durumu ya da tecrübe de denilebilir[412]. Sezginin ve özel olarak ahlaki sezginin tam olarak ne olduğuna dair yalnız felsefenin değil, aynı zamanda biyoloji, sinirbilim ya da bilişsel psikoloji gibi bilim dallarının da iştirak ettiği geniş bir literatür bulunmaktadır. Bunu incelemek bu çalışmanın sınırları dışına taşacağından sezginin ne olduğuna dair öz bir örnek vermekle yetineceğim: Karmaşık bir ahlaki problem ile karşılaştığımızda "Bunun yanlış olduğunu biliyorum ama sebebini bilmiyorum/anlatamam" dememizi sağlayan şey

410 Frankena, **Ethics**, s. 102.
411 Huemer, **Ethical Intuitionism**, s. 103.
412 **A.e.**

sezgilerimizdir[413]. Neyin iyi neyin kötü olduğuna dair edindiğimiz ilk izlenim, sezgilerimiz tarafından sağlanır. Öyle ki çoğu zaman sezgilerimiz yoluyla edindiğimiz ahlaki yargıları sonradan rasyonalize etmeye ve bir mantığa oturtmaya çalışırız[414].

Ahlaki nonnatüralistler bu sezgilerin bize gerçek ahlaki bilgiyi sağladığını iddia ederken, ahlaki şüphecilere göre ise sezgiler kültürün, bilinçdışının, eğitimin, evrimsel mirasın ürünüdür ve bize hiçbir şekilde ahlaki bilgi sağlamamaktadır. Ancak bu çalışma açısından ahlaki sezgi diye bir yetinin olup olmamasından daha da önemli olan husus, ahlaki sezgi var olsa dahi onun güvenilir olup olmadığıdır. Zira objektif ahlakı savunan hemen herkes bir şekilde ahlaki sezgilerine başvuracaktır. Bir eylemin ahlaki boyutu hakkında anlaşmazlığa düşen iki kişi, birbirlerini ikna etmek ya da görüşlerini savunmak için öncelikle ahlaki sezgilerine başvuracaktır[415]. Ahlaki sezgilerimiz, ahlaki akıl yürütmeden dahi önce gelmektedir[416]. Bu durumda ahlaki sezgilerin, ahlaki akıl yürütme için gerekli hammaddeyi sağladığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Faydacılıktan erdem etiğine kadar geliştirilmiş ve geliştirilmekte olan tüm ahlak felsefeleri önemli ölçüde insanların ahlaki sezgilerine hitap etmeyi hedefler. Tüm bunlar, sezginin ve sezgi yetisinin tanımlarında bazı değişiklikler yapmak kaydıyla çoğu ahlaki objektivistin onaylayacağı iddialardır. Ancak esas mesele, sezgilerin ahlaki bilgiyi *gerekçelendirmek* için yeterince güvenilir bir kaynak olup olmadığıdır.

Ahlaki sezgiciliğe getirilen eleştirilerin önemli bir kısmını kişiler ve toplumlar arasındaki ahlaki anlaşmazlıklar oluşturur.

---

413 Fredrik Björklund, Jonathan Haidt and Scott Murphy, "Moral Dumbfounding: When Intuition Finds No Reason," **Lund Psychological Reports**, Vol 1 no 2, Department of Psychology, Lund University, 2000, s. 10-11.

414 **A.e.**, s. 4, 11.

415 Walter Sinnott-Armstrong, "Framing Moral Intuitions," **Moral Psychology Volume 2: The Cognitive Science of Morality: Intuition and Diversity**, Massachusetts Institute of Technology, 2008, s. 47.

416 Huemer, **Ethical Intuitionism**, s. 101.

Elbette hiçbir sezgici, sezgilerin bize her ahlaki meselede kesin doğruyu sağlayacağını ya da sezgilerin asla tefekkür ile desteklenmemeleri gerektiğini ileri sürmemektedir. Ayrıca sezgi dışındaki koşullara bağlı faktörlerden doğan anlaşmazlıkların olması da doğaldır. Ek olarak, ahlaki anlaşmazlıklar eleştirisine karşı getirilen temel savunmalardan biri de ahlaki uzlaşmaların sayısının da oldukça fazla olduğunu göstermek yönündedir, örneğin hemen her toplum sebepsiz yere insan öldürmenin yanlış olduğunu kabul etmektedir. Hatta ahlaki anlaşmazlıklara konu olan birçok ahlaki eylemin temelinde de yine aynı ahlaki ilkeler yer almaktadır. Örneğin Jonathan Haidt'e göre bir Hindunun babası öldükten sonra saçını tıraş etmemesi ya da tavuk eti yememesi gibi tuhaf eylemlerin temelinde bile bazı temel ahlaki ilkeler yer almaktadır. Hint kültürü ve reenkarnasyon inancı incelendiğinde, gencin bu davranışlarının altında babasına olan ilgisinin ve görevlerinin yer aldığı görülecektir[417]. Keza ahlaki sezgiciliğin etkili savunurlarından W. D. Ross da sezgilerin bize ancak ilk bakışta belli olan (prima facie) bazı temel ahlaki ilkelerin bilgisini verdiğini söyler. Hem Haidt'in hem Ross'un, sezgilerin görev sahasını kısıtlayarak sezgilerin durumunu sağlama almaya çalışmalarının yol açtığı birkaç problem vardır. Birincisi sevgi, görev, koruma, öldürmeme gibi belli başlı ilkeleri tabana yerleştirdiğimizde, çoğu kötü eylem de bu şekilde açıklanabilir. Yani "Cehenneme giden yollar iyi niyet taşlarıyla döşelidir" sözündeki gibi neredeyse her kötü eylem, sezgilerin sağladığı ahlaki ilkelere dayandırılabilir. Bu durumda sezgiler, kocası ölen bir Hintli kadının yakılarak öldürülmesini, temelde kadınlara karşı gösterilen korumacılık hissi gibi faktörler ile açıklayacaksa, sezgilerin rehberliği neredEdir? Sezgiler böyle dar bir misyona sahipse ahlaki objektifliği ne kadar sağlayabilirler?

417 Richard A. Shweder ve Jonathan Haidt, "Commentary to Feature Review: The Future of Moral Psychology: Truth, Intuition, and the Pluralist Way," **Psychological Science**, Vol. 4, No. 6, 1993, s. 364.

Eğer kötü sandığımız eylemler dahi esasen sezgiler ile kavranan iyinin bilgisine dayanıyorsa, o halde kimin iyi kimin kötü olduğuna nasıl karar verilecektir? En nihayetinde dul kadınların yakılmasını savunan insanlar da, buna karşı gelenler ile *aynı otoriteye*, yani sezgilerine başvuracaklardır. İkincisi ise, ahlaki sezgilerin bize sunduğu ve ahlaki bilgi zannettiğimiz bu inançlar, pekâlâ biyolojik ve kültürel evrimin sonucu olan illüzyonlar olabilir. Yani sezgilerin bize insan öldürmenin yanlış olduğunu dayatması bir ahlaki bilgiden ziyade, yüzbinlerce yıllık biyolojik ve kültürel mirasın dürtüleri olabilir ve ahlaki bilgi olduğu ileri sürülen inançlar bu faktörler ile rahatça açıklanabilirler. Sezgilerden gelen bu verilerin, objektif ahlaki bilgi olup olmadığı muallaktır.

Tüm bunlara rağmen ahlaki sezgiciliğin, ahlaki anlaşmazlıkların o denli fazla olmadığı yönündeki argümanının bir ölçüde haklılık payına sahip gözükmektedir. Fakat ahlaki anlaşmazlık argümanları da bu haklılığı sağlıyor gözükmektedir. O sebeple, kesin galibi belirlemesi pek olası olmayan kişiler ya da toplumlar arasındaki ahlaki anlaşmazlıklardan ziyade -ki bunların bir bölümüne ahlaki realizm başlığı altında değinilmişti-, tek bir kişinin ahlaki çelişkilerine odaklanmak daha doğru gözükmektedir. Yani aynı kişi, aynı durumlara farklı ahlaki hükümler getirmekte midir? Elbette bu, rasyonel düşünce ve tefekkür sonrası çoğu insanın hayatlarında sık sık yaptığı bir şeydir. Ancak burada kastedilen, rasyonel bir seçim sonucu fikir değiştirmek değil, "Yanlış olduğunu biliyorum ama sebebini açıklayamam" türündeki ham ahlaki yargıların değişiklik göstermesidir. Eğer bize ahlaki bilgi yolunda hammaddeyi sağlayan sezgisel yargılarımız ahlaka dayalı olmayan bir değişkene bağlı olarak değişiklik gösteriyorsa, bu durumda biyolojimizin bir parçası olan ahlaki sezgilerin otonomluğu ve güvenilirliği büyük bir darbe alacaktır.

Bunu incelemek adına meşhur hasta ve tramvay paradokslarına bakalım[418]:

Örnek 1: Ölmek üzere olan ve farklı organlara ihtiyaç duyan beş kişiyi kurtarmak için, o sırada hastanede check-up için bulunan sağlıklı bir kişi öldürülmeli mi?

Örnek 2: Kontrolden çıkmış bir tramvay, yolu üzerindeki beş kişiyi öldürecektir. Ancak raylarda bir kaldıraç vardır ve eğer çevirilirse tramvay farklı bir yola sapacaktır ancak bu sefer de o yoldaki bir kişiyi öldürecektir. Kaldıraç kullanılmalı mı?

Örnek 3: Kontrolden çıkmış bir tramvay, yolu üzerindeki beş kişiyi öldürecektir. Ancak rayların üzerindeki köprüde şişman bir adam vardır. Şişman adam aşağı itilirse ölecektir ancak iri cüssesiyle treni durduracak ve beş kişi kurtulacaktır. Şişman adam aşağı itilmeli mi?

Örnek 4: Kontrolden çıkmış bir tramvay, yolu üzerindeki beş kişiyi öldürecektir. Ancak rayların üzerindeki köprüde şişman bir adam vardır. Şişman adam tuzak bir kapının üstünde durmaktadır ve tuzak kapının kaldıracı çevrilirse adam rayların üzerine düşüp ölecek, iri cüssesiyle tramvayı durduracak ve beş kişi kurtulacaktır. Kaldıraç kullanılmalı mı?

Bu sorulara cevap veren çoğu kişi örnek 1'e "Hayır, adam öldürülmemelidir" cevabını vermektedir[419]. Çoğu kişi örnek 2'ye ise tersi yönde "Evet, kaldıraç kullanılmalı ve adam öldürülmelidir" cevabını vermektedir[420]. Örnek 3'e ise çoğu kişi "Hayır, şişman adam itilmemeli ve beş kişi ölmelidir" cevabı vermektedir[421]. Buna çok yakın olan örnek 4'te ise ilginç bir şekilde çoğu kişi "Evet tuzak kapı kullanılmalı ve beş kişi kurtarılmalıdır" cevabını vermektedir[422].

---

418 Philip Stratton-Lake, "Intuitionism in Ethics," **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Ed. Edward N. Zalta, Mayıs 15, 2020, (Çevrimiçi) https://plato.stanford.edu/entries/intuitionism-ethics/, 7 Aralık 2021.

419 Huemer, **Ethical Intuitionism**, s. 103.

420 Stratton-Lake, **Intuitionism in Ethics**.

421 **A.e.**

422 **A.e.**

Tutarlılık adına, insanların dört soruya da evet ya da dördüne de hayır cevabı vermeleri beklenirdi. Zira insan psikolojisine hitap eden bazı değişkenler dışında sorular ahlaki bağlam açısından aynıdır, yani ahlaki değişkenlere sadık kalınmıştır. Bilhassa 3. örnek (şişman adamın itilerek öldürülmesi) ve 4. örnek (şişman adamın tuzak kapı vasıtasıyla öldürülmesi) birbirleriyle oldukça benzerdir ancak varılan ahlaki yargılar şaşırtıcı bir şekilde terstir. Bundan daha da ilginci, insanların bu sorular farklı sırayla sorulduklarında da farklı cevaplar vermesidir[423]. Yani ahlak ile çok alakasız olan sıralama faktörü dahi insanların ahlaki yargılarını etkilemektedir[424].

Bir diğer ilginç deney, tiksinme hissinin dahi ahlaki yargılarımız üzerinde etkili olduğunu göstermektedir[425]. Deneklere eşcinseller, lezbiyenler, muhafazakârlar, liberaller gibi çeşitli toplumsal gruplar hakkındaki (ahlaki konuları da içeren) görüşleri sorulmuştur. Ancak kötü kokuların olduğu bir odada bu sorulara tabi tutulan grup, kötü kokulara maruz kalmayan gruba oranla eşcinsel erkekler hakkında daha olumsuz görüşler bildirmiştir[426]. Bunun, tiksinme duygusu ve eşcinsel erkekler arasında kurulan bağla ilişkili olduğu düşünülmektedir[427].

Kötü kokular altında ahlaki hükümlerde bulunan insanların, azımsanamayacak ölçüde radikalleşmeleri ve tiksinme duygusunun etkisinde kalmaları ahlaki sezgilerin güvenilirliğine şüphe düşürmektedir. Zira her ne kadar şartlanmışlıkların payı olsa dahi, duygular ile sezgiler birbiriyle oldukça bağlantılıdır ve duygunun sezgi üzerindeki bu manipülasyon gücü, sezgilerimizin güvenilirliğine balta vurmaktadır. Haidt'e göre sezgilerimiz otomatik ve kontrol edilemeyen bir bilişsel

423 **A.e.**

424 **A.e.**

425 Yoel Inbar, David A Pizarro, Paul N. Bloom, "Disgusting Smells Cause Decreased Liking of Gay Men," **Emotion** 12 1, 2012, s. 23-27.

426 **A.e.**, s. 23.

427 **A.e.**, s. 26.

süreçtir ancak sezgiler duygusal değerlendirmeyi de içermektedir[428]. Bilinci ve akıl yürütmeyi önceleyen bir süreç olarak sezginin bize sunduğu veriler eğer duygular ile iç içeyse, o halde ahlaki değerlendirme için sunulan hammaddenin saflığından da bahsedemeyiz. Öyle ki sırf şimdiye kadar gördüğümüz örneklerde bahsi geçen psikoloji, sıralama etkisi, kötü koku gibi faktörler dahi sezgi tarafından bize sunulan ahlaki bilgiyi şekillendirmektedir. Ahlaki sezgi bize salt ahlaki bilgi sunmamakta, deyim yerindeyse duygularımızla birlikte karman çorman bir bohça sunmaktadır. Bu durumda akla şu sorular gelmektedir: 1- Ahlaki bilgi varsa bile buna sezgiler ile ulaşmak ne derece güvenilirdir? 2- Daha da ileri gidersek, ya *prima facie* denilen, yani ilk bakışta kavranan ilkeler dahi ahlaki bilgi değil, yalnızca biyolojik ve kültürel evrimin bize dayattığı tarihi miraslarsa? Buradaki ikinci soru bir ahlaki antirealist kabulü göz önünde bulundurarak sorulabilmektedir. Yani ahlaki gerçek diye bir şeyin dahi olmadığı ve bu sebeple ahlaki bilginin zaten var olamayacağı imasını taşımaktadır. Ancak birinci soru ahlaki gerçeklerin var olduğunu kabul eden bir ahlaki objektivist tarafından da sorulabilir ve sezgiler yoluyla edinilen ahlaki bilginin güvenilirliğini sorgulamayı amaçlar.

Yine sezgilerin güvenilirliğine dair ciddi bir eleştiri de Walter Sinnott-Armstrong'dan gelmektedir[429]. Ahlaki sezgicilik, bilgiden ziyade gerekçelendirilmiş inançlarla alakalıdır[430]. Buna göre sezgilerle edindiğimiz bazı ahlaki bilgilerimiz doğru olsalar bile, sezgiler tek başına bu bilgileri gerekçelendiremez. Zira ahlaki inançlarımızı çarpıtan ve sezgiler dışındaki bir kaynaktan onaylanma gereksinimi doğuran beş faktör

---

428 Björklund, Haidt ve Murphy, **Moral Dumbfounding: When Intuition Finds No Reason**, s. 3.

429 Walter Sinnott-Armstrong, "Moral Intuitionism Meets Empirical Psychology," **Metaethics After Moore**, Ed. Terry Horgan, Mark Timmons, Oxford, Oxford University Press, 2006, s. 339-366.

430 **A.e.**, s. 341.

vardır: 1- İnanırın taraflı olması[431]. 2- İnanırın elle tutulur bir gerekçe göstermeden farklı inanca sahip olması[432]. 3- İnanırın duyguları tarafından manipüle edilmesi, duygusal koşullarda bulunması[433]. 4- İnanırın illüzyona/yanılgıya meylettirici koşullarda bulunması[434]. 5- İnanırın, inancını güvenilmez bir kaynağa dayandırması[435].

Buna göre ahlaki inançlarımız taraflılık, ihtilaflılık, duygusallık, ilüzyona konu olmak ve tartışmalı kaynaklara dayanmak gibi beş faktörün etkisi ile çarpıtılmaya müsaittir. Ancak her şeye rağmen, bu durum ahlaki inançlarımızın yanlış olduğunu kesin olarak göstermemektedir. Yalnızca, ahlaki sezgilerimiz ile edindiğimiz bu inançların başka bir kaynak tarafından onaylanma ihtiyacında olduğunu göstermektedir[436]. Zira *gerekçelendirilmiş bir inanca* sahip olabilmek için, manipülasyona son derece açık olan sezgilerden fazlasına ihtiyacımız vardır. Sinnott-Armstrong, iddiasında bir adım ileri giderek, eğer çoğu ahlaki inancımızın sezgiler dışında bir kaynaktan onaylanması gerekliyse, bu durumda temel doğru denilen ahlaki inançlarımızın da bu durumdan muaf olamayacağını ve salt sezgi yoluyla sağlanan tüm inançların şüpheli ve gerekçelendirilmemiş olduğunu ileri sürer[437].

Ahlaki sezgilerden gelen verilerin, ahlaki bilgi edinme yolunda bir başlangıç olduğu ve bize önemli bir malzeme sağladığı doğru gözükmektedir ve hatta objektif ahlakı savunan biri için bunlar kabul de edilmelidir. Ancak eğer sezgilerimiz şimdiye kadar bahse konu olan, ahlak ile alakasız birçok koşuldan etkilenebiliyorsa, bu durumda sezgiler hiçbir zaman tek başına gerekçelendirilmiş bir inancı sağlayamayacaklardır.

431 **A.e.**, s. 343-344.
432 **A.e.**, s. 344.
433 **A.e.**
434 **A.e.**, s. 345.
435 **A.e.**, s. 345-346
436 **A.e.**, s. 361.
437 **A.e.**, s. 361-362.

Sezgi, ahlaki yargıya atılan ilk adım olsa da, hiçbir zaman bu yoldaki tek adım olamayacaktır. Zira Sinnott-Armstrong'un da belirttiği üzere eğer sezgi kaynaklı inançlarımızın bir kısmının yanlış olduklarını ve doğru olsalar dahi gerekçelendirilmemiş olduklarını biliyorsak, bu durumda en temel görünen prima facie yargıların da doğruluklarının şüpheli hâle gelmemesi için bir sebep kalmamaktadır. Bu durumda sezgi yoluyla sağlanan hiçbir ahlaki inanç, apaçık olduğu iddia edilen ahlaki inançlar da dahil olmak üzere, yalnızca sezgi tarafından gerekçelendirilemez. Sonuç olarak diyebiliriz ki ahlaki sezgi, objektif ahlaki bilgi yolunda pratik bir araçtır, ancak kendisine temel bir rol atfetmek ahlaki bilgiyi güvenilmez hâle getirmektedir. Güvenilmez olan sezgilerden gelen inancın, yine aynı sezgilerle gerekçelendirilmesi mümkün değildir. Güvenilmez bir kaynağa dayanan ve dolayısıyla gerekçelendirilmemiş inançlar üzerine kurulu olan bir ahlak felsefesinin de objektif ahlakı temellendirebilmesinden söz edemeyiz.

Ahlaki natüralizm başlığında incelenen ahlaki realizm karşıtı evrimsel argümanlar ise, ahlaki sezgicilik üzerinde çok daha yıkıcı olmaktadır. Bunun sebeplerinden biri, ahlaki sezgicilikte değerlendirici yetilere, ahlaki natüralizmde olduğundan çok daha temel bir yer verilmesidir. Bir diğer sebep ise doğal-olmayan ahlaki niteliklerin, doğal ahlaki niteliklerin aksine nedensel etkileşime girememesidir. Ahlaki natüralizmde, ahlaki nitelikler tıpkı uzun olmak ya da şişman olmak nitelikleri gibi doğal nitelikler oldukları için, her doğal nitelik gibi nedensellik yasalarına tabiydiler. Onlara dair bilgimiz değerlendirici yetilerimizden olduğu kadar, gözlemlerden de gelebilmekteydi. Bu nedenle ahlaki natüralist, dış dünyadaki ahlaki gerçeklerin bizim ahlaki inançlarımıza neden olduğunu tartışmalı bir şekilde de olsa söyleyebilmekteydi[438].

438 Russ Shafer-Landau, "Evolutionary Debunking, Moral Realism and Moral Knowledge," **Journal of Ethics & Social Psychology** Vol 7, No 1, 2012, s. 26-27.

Ancak ahlaki nonnatüralizm böyle bir seçeneğe sahip değildir, zira soyut doğal-olmayan ahlaki nitelikler asla bizim ahlaki inançlarımıza neden olamazlar[439]. Zaten onlara doğal-olmayan denmesinin sebeplerinden biri de, doğal niteliklere has olan nedenselliğe tabi olma özelliğinden yoksun olmalarıdır[440]. Fakat işin ilginç tarafı, ahlaki sezgi yetimiz hâlâ bu dünyanın materyaline ait olan doğal bir yapıdır. Dolayısıyla tüm fiziksel dünya gibi, ahlaki sezgi yetimiz de başka bir aleme nedensel olarak kapalıdır. Sezgilerimize ve zihinsel durumlarımıza sadece fiziksel gerçek ve nitelikler etki edebilir[441]. Bu durumda Matthew S. Bedke, fiziksel nedensellik ile sınırlı olan sezgilerimizin, nedenselliğe ve fiziksel dünyaya tabi olmayan söz konusu doğal-olmayan ahlaki gerçek ve nitelikleri doğru bir şekilde göstermesinin ancak bir "kozmik tesadüf" ile mümkün olabildiğini iddia eder[442].

Bu durumda ahlaki nonnatüralizmin, evrimsel argümanın yanısıra nedensellik argümanı ile de baş etmesi gerekmektedir. Her iki argüman da, ahlaki nonnatüralizmin ancak büyük birer tesadüf ile mümkün olduğunu ileri sürer. Ancak nedensellik argümanı ahlaki natüralizme karşı geçerli değilken, yalnızca ahlaki nonnatüralizmi hedefe alır ve bu durumda ahlaki nonnatüralizm tam iki "kozmik tesadüf" ile başa çıkmak zorundadır: Biri biyolojik ve kültürel evrimin yarattığı tahribata rağmen sezgilerin ahlaki gerçek ve nitelikleri doğru bir şekilde kapabilmesi, diğeri ise nedensel olarak kapalı olan fiziksel dünyaya ait sezgilerin tuhaf bir şekilde fiziksel-olmayan ahlaki gerçek ve nitelikleri doğru bir şekilde gösterebilmesi.

---

439 Daniel Crow, "Causal Impotence and Evolutionary Influence: Epistemological Challenges for Non-Naturalism," **Ethical Theory and Moral Practice** 19 (2), 2016, s. 380-381.

440 Matthew Bedke, "No Coincidence?", **Oxford Studies in Metaethics Volume 9**, Ed. Russ Shafer-Landau, Oxford, Oxford University Press, 2014, s. 104.

441 **A.e.** ve Matthew Bedke, "**Intuitive Non-Naturalism Meets Cosmic Coincidence**," Pacific Philosophical Quarterly 90, 2009, s. 190.

442 **A.e.**

Söz konusu evrimsel ve nedensel itirazlara karşı ahlaki nonnatüralizmden gelen popüler yanıtlardan biri "üçüncü faktör" argümanıdır. Argüman, itirazların varsayımlarını kabul eder: Yani, evrimsel itiraza uygun olarak bilişsel kapasitelerimiz ahlaki gerçekleri doğrudan izlemek için evrimleşmemiştir ve nedensel itiraza uygun olarak da ahlaki gerçekler ile ahlaki inançlarımız arasında nedensellik bağı yoktur. Ancak argümana göre hâlâ, ahlaki gerçekler ile ahlaki inançlarımız arasında bir uyum olmasını sağlayan ve köprü görevi gören bir üçüncü faktör var olabilir. Bu üçüncü faktör sayesinde ahlaki yetilerimiz, dolaylı yoldan da olsa ahlaki gerçekleri idrak eder. David Enoch'un verdiği örneğe göre bu üçüncü faktör hayatta kalmadır[443]. Enoch, hayatta kalmanın iyi olduğunu varsaymamızı ister. Bu durumda evrim bizi yine hayatta kalmamızı sağlayacak şekilde yönlendirmiştir ancak hayatta kalmanın kendisi iyi olduğu için, bir yan ürün olarak evrim bizi 'iyi'yi fark edeceğimiz şekilde de yönlendirmiş olur. Bu noktada 'hayatta kalma' köprü görevi gören bir üçüncü faktördür. Hayatta kalmanın iyi olması sayesinde, dolaylı yoldan da olsa doğru ahlaki inançlara sahip olmuş oluruz[444]. Yani ortada şans eseri önceden kurulmuş olan bir uyum vardır.

Üçüncü faktör argümanı bir ön kabulle, yani hayatta kalmanın iyi olduğu varsayımıyla başlar. Ancak evrimsel argümanın iddiası, ahlaki yetilerimizin güvenilir olmadığı yönündeydi. Enoch ise zaten güvenilirliği sorgulanan ahlaki yetilerimizin üretmiş olduğu "Hayatta kalmak iyidir" inancı üzerine argümanını inşa etmektedir. Fakat halihazırda güvenilirliği sorgulanan şey, bu söz konusu ahlaki yetiler ve bu yetilerin ürettiği ahlaki inançlardır. Dolayısıyla güvenilir olmayan ahlaki yetilerimizin sağladığı "Hayatta kalmak iyidir" inancıyla bir

443 Enoch, **Taking Morality Seriously**, s. 168-169.
444 **A.e.**

argüman inşa etmek, argümanın başlamadan bitmesi demektir[445]. *Döngüsel gerekçelendirme* hatasına düşen Enoch, bir manada "Ahlaki yetilerimiz güvenilirdir çünkü hayatta kalmak iyidir" demektedir. Ancak bize "Hayatta kalmak iyidir" dedirten de zaten o ahlaki yetilerimizdir. Dolayısıyla hayatta kalmanın iyi olduğu kabulüyle argüman inşa etmek, evrimsel itiraza karşı faydasızdır.

Üçüncü faktör argümanına getirilebilecek bir itiraz da, tıpkı W. D. Ross'un prima facie ilkelerine getirilen eleştiri gibi, hayatta kalmanın iyi olmasının yeterince belirleyici olmamasıdır. Hayatta kalmayı iyi olarak addeden ama birbirine zıt olan çok sayıda ahlak felsefesi veya öğreti vardır, bu durumda sezgiler hangisinin doğru olduğu konusunda bize yeterince faydalı olamayacaktır. Hayatta kalmanın iyi olduğu kabulüne dayalı birçok tartışmalı eylem vardır ve hayatta kalmanın iyi olduğu bilgisi bize hangi eylemin doğru olduğu konusunda yeterince yol gösterici olmayacaktır. Zira birbirine zıt ahlak felsefeleri ve eylemler dahi, hayatta kalmanın iyi olduğu inancından meşru bir şekilde çıkarsanabilir. En nihayetinde beş kişinin hayatı için bir kişinin hayatını feda etmenin hem doğru hem de yanlış olduğu, hayatta kalmanın iyi olduğu ön kabulünden çıkarsanabilir. Yahut özel mülkün bir hak mı yoksa hırsızlık mı olduğu sorunu da hayatta kalmanın iyi olduğu kabulünden yola çıkılarak farklı şekillerde cevaplanabilir. Bu durumda hayatta kalmanın iyi olduğu bilgisinin işlevi son derece kısıtlı olacaktır.

2.1.1.2.3. | Ahlaki Nonnatüralizm Hakkında Genel Değerlendirme

Ahlaki nonnatüralizm ilk bakışta sağduyu ile ne kadar uyumlu ise derinine inildiğinde de sağduyuya bir o kadar ters taleplerde bulunmaktadır. İnsanların istek ve duruşlarından

---

445 Shafer-Landau, **Evolutionary Debunking, Moral Realism and Moral Knowledge**, s. 32.

bağımsız bir objektif ahlakın var olması ve bu ahlakın bilimsel araştırmanın kapsamına girmeyen farklı bir statüye sahip olması, gerçekten de sağduyu ile uyumludur. Ancak bu objektif ahlakın hem ontolojik hem epistemolojik düzlemlerde nasıl tesis edilebileceği hususlarında ahlaki nonnatüralizm öncelikle: Kendinden menkul soyut ahlaki niteliklerin var olduğunu ileri sürmektedir. Ardından bu soyut ahlaki niteliklerin örneklenebilmesi için doğal nitelikler ve soyut ahlaki nitelikler arasında kendinden menkul zorunlu bir bağın varlığını ileri sürmektedir. Ardından soyut ahlaki niteliklerin başarılı bir şekilde örneklenebilmeleri için önceden kurulu kusursuz bir düzene ya da akıl almaz tesadüflere inanmamızı talep etmektedir. Son olarak, bu doğal-olmayan ahlaki niteliklerin bilgisi için de sezgi melekesine başvurmaktadır ki bu sezgi evrimsel mirasın ve tiksinme gibi olağan duyguların bile etkisi altındadır. Yine aynı sezgi yetisi, bilimsel natüralizm gereği sözde doğal-olmayan bir dünyaya nedensel olarak kapalıdır ancak ilginç bir şekilde nedensel etkileşime giremeyen bu soyut doğal-olmayan ahlaki alem hakkında isabetli bilgiler vermektedir. Yani ahlaki nonnatüralizm, bizden hem çok sayıda varsayıma hem de büyük ölçekli tesadüflere inanmamızı talep etmektedir.

Durumun farkında olan Erik Wielenberg de şöyle demektedir: "Evrim bize ahlaki-olmayan nitelikleri vererek ahlaki nitelikleri de vermiş oldu, zira böylece ahlaki nitelikler örneklenebildi. Ve eğer, inandığım gibi, Tanrı yoksa, şu an sahip olduğumuz ahlaki niteliklere sahip olmamız bir tür kazadır. Fakat kazaya dayanıyor olmaları bu ahlaki nitelikleri gerçekdışı ya da önemsiz yapmaz"[446]

Wielenberg'in, objektif ahlakın bir kaza sonucu oluşmuş olmasının onu gerçekdışı ya da önemsiz yapmayacağını

446 Wielenberg, **Robust Ethics: The Metaphysics and Epistemology of Godless Normative Realism**, s. 56.

söylemekle haklı olduğunu varsaysak dahi -ki aslında kazalar zincirinin sonucu olması ahlakın değerini ve anlamlılığını sarsmaktadır- Wielenberg bizden aynı kişinin lotoyu defalarca ve sonsuza dek tutturduğuna inanmamızı talep etmektedir. Nedensel etkileşimden muaf olan soyut ahlaki niteliklerin, tuhaf bir şekilde önceden ayarlanmış ahenk ile, daima doğru fiziksel koşullarda örneklenebilmeleri, bu tesadüflerden biridir. Bundan önce esas şüpheli olan ise, varlıkları hakkındaki tek delilin yine kendileri olduğu soyut ahlaki değerlerin varlığıdır, bunların somut dünyada şaşmaz bir isabetle örneklenebilmeleri bir kenara. Ardından ise bu soyut niteliklerin, güvenilirliği oldukça şaibeli olan bir sezgi yetisi ile isabetli bir şekilde algılanabilme meselesi vardır. Tüm bunlar üst üste eklendiğinde, ortaya sadece inanmak isteyenin inanabileceği türden bir *din* çıkmaktadır. Sharon Street, ahlaki nonnatüralizmin bu denli tesadüflere dayalı oluşu ve delilsizliği hakkında şunu yazar: "Normatif realizm tuhaf bir din haline gelmiştir, öyle bir din ki tek hükmü algılayabildiğimiz bağımsız normatif doğruların varlığıdır"[447]

Peki ahlaki nonnatüralizmin bu sorunlarından, ilahi buyruk teorisi de mustarip değil midir? Bunun cevabı ilk bakışta "evet" ancak derine inildiğinde "hayır"dır. Zira ahlaki nonnatüralizmin var olduğunu iddia ettiği önceden kurulu düzen ve doğal ile doğal-olmayan alem arasındaki kendinden menkul zorunlu bağlılık ilişkisi, her şeye kadir bir aktör olan Tanrı'nın varlığı ile tuhaflık eleştirisine maruz kalmaksızın mümkün hale gelmektedir. Öte yandan her şeyin bilgisine ve kontrolüne sahip bir Tanrı'nın varlığı ve iradesi, ahlaki niteliklerin doğal dünyada başarıyla örneklenmesindeki tesadüf faktörünü de elemektedir. *Wielenberg, soyut ahlaki nitelik ve bağları Tanrı ile her kıyaslayışında, Tanrı'nın zekâ ve irade*

447 Sharon Street, "Objectivity and Truth: You'd Better Rethink It," **Oxford Studies In Metaethics Volume 11**, Ed. Russ Shafer-Landau, Oxford, Oxford University Press, 2016, s. 317.

sahibi bir aktör olması gibi kesin belirleyici bir faktörü görmezden gelerek büyük bir hataya düşmektedir.

Son olarak, sezgilerin güvenilirliği meselesinde de teizmin fazladan iki başarılı argümanı vardır. Bunlardan birincisi, Hristiyanlık'ta insanın Tanrı suretinde yaratılması ve İslam'da her insanın İslam fıtratında yaratılması öğretilerinin, her insanın doğru ahlaki bilgiyi edinmesine teorik olarak imkân vermesidir. Zaten insanların ahlaken imtihan edildiği İbrahimi dinlerin paradigması içerisinde, insan tabiatının ahlaki bilgiye ulaşabilme kapasitesine sahip olması beklenmektedir zira imtihanının konusu budur. Oysa Tanrı'sız ve başıboş bir evrende, plansız bir süreç ile tesadüfen gelişmiş bir sezgi melekesi bize herhangi bir kesinlik taahhüt etmemektedir. İkincisi ise, sezgi ile edinilen belli başlı ahlaki inançlar teizmde vahiy ile gerekçelendirilebilmektedir ki sezgiler ile ilgili asıl sorun da ahlaki inanca ulaşmaktan çok onun gerekçelendirilmesidir. Örneğin sezgilerden gelen öldürmenin yanlış olduğu ilkesi, Tanrı'nın emirlerini içeren kutsal kitaplar vasıtasıyla bir zemine yaslanmış olmaktadır. Burada önemli olan husus, temel ahlaki ilkelerin vahiyden öğrenilmesi değil, ancak vahyin sezgiden gelen ahlaki bilgileri gerekçelendirme misyonuna sahip olmasıdır. Ahlaki nonnatüralizm ise bu can alıcı iki argümandan yoksun olarak, sezgi ile sağlanan ahlaki inançları, yine sezginin kendisi ile doğrulamaktadır.

2.1.2. | Metaetik İnşacılık

"Değerler bir süreç esnasında bizim tarafımızdan inşa edilir ki o süreç de bizim kendimiz için yasa yapma sürecimizdir"

– Christine Korsgaard, filozof.

"Biz ahlakın yazarları değiliz, ancak bizim yaratımımız olmayan ahlaki kurallar tarafından kısıtlanırız"

– Russ Shafer-Landau, filozof.

Bu çalışmada peşinde olduğumuz objektiflik anlayışı; insan zihninden, duruşundan, kabullerinden bağımsız var olan

doğrulara tekabül etmekteydi. Ancak inşacılığa göre ahlaki realizmin öne sürdüğü bu tür insandan bağımsız objektif ahlaki doğrular yoktur; objektif ahlaki doğrular yine vardır ancak insana bağımlıdırlar[448]. Ahlaki doğrular, insan yapımı bir prosedürün sonucunda yine insan tarafından inşa edilirler. Yani keşfedilmeyi değil, ancak inşa edilmeyi bekleyen ahlaki doğrular vardır. İnşacılığa göre şeylerin değerleri, bizim onları değerli olarak almamıza bağlıdır[449]. Bu da demektir ki realizmin öne sürdüğü 'kendinde değer' yoktur, değer ancak ve ancak insan tarafından verilir. Yani inşacılık, şimdiye kadar aradığımız zihinden bağımsız objektifliğin aksine, zihne bağımlı olan bir objektiflik anlayışını savunmaktadır.

Ahlaki değerler başlığı altında incelediğimiz 'kendinde iyi' ve 'benim için iyi' ayrımını hatırlatacak olursak, inşacılık hakiki bir ahlak felsefesinin ancak 'benim için iyi' olan değerler üzerine inşa edilebileceğini iddia eder, zira inşacılığa göre değer, şeylerin doğasına ait değildir; değer şeylere insan tarafından verilir[450]. Yani değer vermeye muktedir olan insanın *bakış açısı*nın dışında kalan ahlaki değerler ve doğrular yoktur[451]. Değerler ancak birinci şahsın bakış açısından vardır, dışarıdan bakıldığında ise değerlerin kendisinden ziyade yalnızca bir şeylere değer veren yaratıkların var olduğu görülür[452]. Tüm bu görelilik imalarına rağmen inşacılığın belirli türleri objektiflik iddiasındadır ancak bu objektiflik anlayışı, görüldüğü üzere realizmin öne sürdüğü objektiflikten oldukça

448 İnşacılık genellikle göreli ahlakı savunan bir metaetik görüşken, kimi türleri objektiflik iddiasındadır. Bu başlıkta yalnızca objektif ahlakı savunan inşacılık türleri konu alınacaktır.

449 Sharon Street, "Constructivism about Reasons," **Oxford Studies in Metaethics – Volume 3**, Ed. Russ Shafer-Landau, New York, Oxford University Press, 2008, s. 207.

450 Carla Bagnoli, "Introduction," **Constructivism in Ethics**, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, s. 8.

451 Sharon Street, "What is Constructivism in Ethics and Metaethics?", **Philosophy Compass** 5/5, 2010, s. 366.

452 Melissa Barry, "Constructivism," **The Routledge Handbook of Metaethics**, Ed. Tristram McPherson, David Plunkett, New York, Routledge, 2018, s. 394.

farklıdır. İnşacılığa göre realizmin öne sürdüğü insanın bakış açısından bağımsız objektif değer ve normatif gerçekler yoktur; ahlakın objektifliği tutumlarımıza, duruşumuza ve bakış açımıza bağlıdır[453]. Keşfedilmeyi bekleyen soyut ahlaki doğrular olmadığı için, herkes üstünde otorite kurabilecek bir objektif ahlakın tesis edilebilmesi, rasyonel olan özneler arası anlaşmada yatmaktadır[454]. Yani ahlak, benzer ideallere sahip olan rasyonel kişilerin dahil olduğu bir süreç sonucu inşa edilir. Ahlaki yargıların objektifliği, söz konusu katılımcı kişilerin 'değerlendirici bakış açılarından' ayrı tutulamaz ve objektiflik ancak bu göreli faktörlerin göz önüne alındığı bir tefekkür süreci ile yine özneler tarafından inşa edilebilir. Yani ahlak, kendimizde ve kendimizin toplum ile olan ilişkisinde temellenen bir inşadır[455].

İnşacılığın tipik bir örneği olan Hobbes'un toplumsal sözleşmesini hatırlatalım: Herkesin herkes ile savaş halinde bulunduğu doğal durumdaki kaostan kurtulmak için insanlar soyut bir sözleşme ile bir arada, toplum halinde yaşamaya başlarlar. Bu sayede canlarını ve mallarını güvenceye alırlar ancak doğal durumdaki sınırsız özgürlüklerinden feragat etmiş bulunurlar. Fakat kişisel çıkarını düşünen ve baskın bir yaşama içgüdüsüne sahip olan insanlar için bu anlaşma sonuç olarak kârlıdır. Herkesin kişisel çıkarını maksimize etme amacı güttüğü bu toplumda, Hobbes herkeste bulunan kişisel çıkar motivasyonu üzerinden bir politik düzen inşa edildiğini gösterir. Hobbes'un kısıtlı inşacılığından ziyade daha kapsayıcı olan metaetik inşacılığı konu alacak olsak da Hobbes'un inşacılığı ile hemen hemen tüm inşacılık türlerinde ortak olan hususlar şunlardır: 1- İnsan tarafından bir inşa sürecine girilmesi.

---

453 Jaroen Hopster, "Two Accounts of Moral Objectivity: from Attitude-Independence to Standpoint-Invariance," **Ethical Theory and Moral Practice** 20 (4), 2017, s. 763-766.

454 **A.e.**

455 Stephen Darwall, Allan Gibbard, Peter Railton, "Toward Fin de siècle Ethics: Some Trends," **Philosophical Review** 101 (1), 1992, s. 138.

2- Bu inşanın, tüm insanlarda bulunan birtakım ortak noktalar üzerinden başlaması. İnşanın başladığı bu ortak zemin Hobbes'ta kişisel çıkarken, John Rawls'ta adalet ve özgürlük, Kant'ta özgür iradedir[456]. Bu ana zeminin neye göre seçildiği ya da seçimden ziyade bir zorunluluk mu olduğu hususu, birazdan göreceğimiz üzere inşacılığın epey aleyhinde bir sorundur. Zira bu bir seçimse, niçin diğer alternatifler arasından bir ya da birkaçının seçildiğini açıklamak gerekir ki aksi halde bu keyfiyete girer. Eğer bu bir zorunluluksa, bu da inşacılığın eleştirdiği ahlaki realizmin öne sürdüğü kendinde değerlere işaret eder ve inşacılığın da birtakım kendinde değerler varsaydığını gösterir. Seküler Euthyphron ikilemi adını verdiğim bu ikilem, sebepleri açıklanacağı üzere inşacılık için yıkıcı bir problemdir.

Prosedür/süreç kavramı özellikle John Rawls'tan[457] itibaren inşacılığın odak noktası hâline gelmiştir. Bir arada yaşamak isteyen ve buna müteakip bir ahlak inşa etmek durumunda olan insanlar, ancak tefekküre dayalı müzakere süreçleri sonucunda bu ahlakı yaratabilirler. Dolayısıyla inşacılığa göre objektif ahlak, insandan bağımsız olmayıp, koşullara bağlı şekilde inşa edildiği için, tıpkı pragmatizmde olduğu gibi ahlakın belirlenmesinde bir durak noktası yoktur ve prosedür asla son sözü söylemez[458]. Yani inşacılığın objektiflik anlayışında ezeli ve ebedi ahlaki doğrular yoktur. Zira inşacılık esasen problem çözmeyi amaçlayan pratik bir felsefedir. Yeni koşullar ve yeni problemler daima yeni çözümleri,

---

456 Christine M. Korsgaard, **The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology**, New York, Oxford University Press, 2008, s. 320.

457 John Rawls, modern dönem Kantçı inşacılığın en önemli temsilcilerinden olmakla birlikte yalnızca politik alanı kapsayan bir 'kısıtlı inşacılık' geliştirmiştir. Çalışmamızın alanı gereği, objektif ahlakı ve her tür normatif alanı inşa etme gayretinde olan 'metaetik inşacılık' kapsamına girmediği için Rawls'ın görüşlerine fazla yer verilmeyecektir.

458 Thomas Baldwin, "Constructive Complaints," **Constructivism in Ethics**, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, s. 219.

dolayısıyla yeni inşaları gerektirir. Bu da, objektifliğin tanımına epey ters bir şekilde, değişmez sabit bir ahlaki yasanın var olmadığı anlamına gelir.

Peki bu tür bir ahlak, objektif olarak adlandırılabilir mi? İnsana ve insanın bakış açısına bağımlı ahlaki doğrular değişken oldukları gibi keyfi olmaya da mahkûm değiller midir? İnsanlar arası kusursuz uzlaşının sağlandığı bir ahlakın inşa edilebildiğini varsayalım, böyle bir durumda bile bu ahlakın hakiki bir değere ve objektifliğe sahip olduğunu söyleyebilir miyiz? Sonuçta bu ahlak, yine bizim kendi aramızdaki bir anlaşmadan ve *oyundan* ibaret olmayacak mıdır? Bir arada yaşamak ve problemleri çözmek için ahlaka ihtiyaç duyuyor oluşumuz onu gerçek kılar mı? İnşacı filozoflar esasen hem tüm bu soruların yol açtığı güçlüklerin hem de ahlakın objektifliğinden ödün verdiklerinin bilincindedirler ancak yine de onları objektif ahlakı bu şekilde tesis etmeye yönelten iki önemli sebep vardır. Birincisi, şu ana kadar görmüş olduğumuz gibi ahlaki realizme getirilen eleştirilerin yıkıcılığı ve insandan bağımsız gizemli soyut ahlaki gerçeklere inanmak için yeterli sebebin olmamasıdır. İkincisi ise, ahlaki realizmin, ahlakın *pratik boyutunu* ve ahlaklı olmak için insana sunulması gerekli olan *rasyonel gerekçeleri* ya ihmal etmesi ya da göz önünde bulundursa bile bunu sağlayamayacak olması. Örneğin "Yalancılık kötüdür" ahlaki yargısı gerçekten objektif bir doğru olsa bile bu yargı "Peki niçin yalancı olmayayım, bilhassa bu yararıma olacaksa?" diye soran biri için cevapsız kalacaktır. İnşacılığın üzerinde durduğu nokta işte ahlaki gerçekler ile pratik gerçekler arasındaki bu kopukluktur. İnşacı filozoflara göre böyle bir kopukluk, ahlakın altını oymaktadır, zira ahlak pratik bir meseledir.

İnşacılığı anlamak için, inşacılığın ahlaktan ve objektiflikten kastettiğinin, realizmdekinden oldukça farklı olduğunun tekrar tekrar altının çizilmesi gerekir. İnşacılık, ahlaki

normatifliği, rasyonel gerekçe ile ikâme eder. Onlara göre normatiflik ve pratik sebeplere işaret eden gerekçe, birbirinden ayrı değildir. Bir şeyi yapmak için sebebim varsa, o aynı zamanda bir zorunluluktur. Her ne kadar ahlaki gerekçe ve ahlakın bağlayıcılığı 3. bölümden itibaren ele alacağım konular olsa da, inşacılığın bu kavramları merkeze almasından ötürü bu hususlara bu başlık altında da nispeten gireceğim.

Kantçı filozof Christine Korsgaard "Niçin ahlaklı olmalıyım?" sorusunun önemine dikkat çeker ve ahlaklı olmak için ahlakın kendisinden daha öte bir sebep aramanın saçma olduğunu iddia eden H. A. Prichard'a karşı çıkar[459]. Prichard'a göre ahlak için kişisel çıkara dayalı sebepler aramak yanlıştır. Ahlaki görevlerin bizzat kendisi, ahlaklı olma gerekçesi sunar. Ancak Korsgaard'a göre eğer ahlaki görevler var olsalar bile hâlen bu görevlere uymamız için elimizde rasyonel gerekçeler olmalıdır, aksi takdirde havada asılı duran bu ahlaki görevlerin hiçbir anlamı kalmayacaktır. Ahlaki görevlerin bir anlam arz edebilmesi için bize rasyonel gerekçe (bağlayıcılık) sunması gerektiği hususunda Korsgaard ile -sebeplerini ileride açıklayacağım üzere- tamamen aynı fikirde olmakla birlikte, Korsgaard'ın ahlaki görevleri bu rasyonel gerekçeler ile eşitlemesi konusunda ondan ayrılmaktayım. Zira ahlaki göreve uymak, benim rasyonel gerekçelerim veya kişisel çıkarım ile çatışabilir. Ahlak ile kişisel çıkar arasındaki bu çatışma da, felsefe tarihinin en önemli meselelerinden biri olagelmiştir. Bu çatışmayı, ikisini eşitlemek suretiyle yok etmeye çalışmak ise kaçınılmaz olarak ya kişisel egoizme ve dolayısıyla keyfi bir ahlak anlayışına ya da objektifliği korumak ve egoizmi kısmak için nereden geldiği meçhul olan birtakım yeni kurallar, kısıtlamalar ekleyerek yine keyfiyete yol açacaktır. Oysa yapılması gereken, ayrı ayrı ontolojik düzlemde 'kendinde iyi'yi

459 Christine M. Korsgaard, **The Sources of Normativity**, Ed. Onora O'neill, New York, Cambridge University Press, 1996, s. 9.

aramak ve daha sonra pratik düzlemde 'benim için iyi'yi aramak; finalde ise kendinde iyi ile benim için iyiyi, yani ahlakın ontolojik temeli ile rasyonel temelini (bağlayıcılığını) aynı anda sağlayan ahlak felsefesini tespit etmektir. Bu çalışmadaki stratejim tamamen budur. İnşacılık ise hatalı bir şekilde 'benim için iyi'yi, 'kendinde iyi'nin yerine koymaktadır.

2.1.2.1. | Kantçı Metaetik İnşacılık

Kantçı inşacılık bizzat Kant'ın kendisinden ziyade çağdaş dönem filozoflarınca Kant'ın ahlak felsefesi üzerine geliştirilmiş bir pratik felsefedir. Bu başlıkta ise Kantçı inşacılığın çağdaş dönemdeki en etkin temsilcisi olan Christine Korsgaard'ın inşacılığı üzerinde durulacaktır. Tartışmalı da olsa Korsgaard ve Rawls gibi filozoflar, Kant'ın realist değil inşacı bir ahlak geliştirdiğini ve onun inşacı bir bakışla okunması gerektiğini öne sürmüşlerdir[460]. Kant'ın hangi okumasının doğru olduğu konumuzun dışında kalan bir ayrıntı olduğu için, doğru ya da yanlış, hâlihazırda onun üzerine oluşturulan Kantçı inşacılık konu alınacaktır.

Kantçı inşacılık kısaca, ahlakı rasyonel bir fail olan insanda temellendiren görüştür. Ahlak, her ne kadar insanın doğasında temelleniyor olsa da, belirleyici olan insani arzular ya da çıkarlar değil, insanın rasyonel doğasıdır[461]. İnsan, rasyonelliği sayesinde hangi arzularının, güdülerinin ve motivasyonlarının evrensel bir yasa olmak üzere seçilebileceğini belirler.

Ahlakın insan doğasında temelleniyor oluşu, ahlakın otonom olduğu anlamına gelir. Ahlakın otonomluğu, onun kaynağını insan dışında bir yerden almamasıdır. Buna göre insan yasa koyucu olduğu gibi, koyduğu yasalar ile kendisine ahlaki görevler de yükler. Yani insan, ahlak yasasının hem efendisi

460 Carla Bagnoli, "Constructivism in Metaethics," **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Ed. Edward N. Zalta, Mart 18, 2021, (Çevrimiçi) https://plato.stanford.edu/entries/constructivism-metaethics/, 13 Temmuz 2023.

461 **A.e.**

hem hizmetçisidir. Korsgaard'ın ifadesiyle otonomluk; "zorunluluğun kaynağı ve kendimizi zorunlu tutma yetimizdir[462]"

Korsgaard'a göre Kant, insanın ahlakın hem kurucusu hem de hizmetçisi olmasındaki çelişkili görüntünün farkındadır ve bu problemi özgürlükten yola çıkarak çözmüştür. Buna göre, irade özgürdür ve özgür olduğu için insani arzular da dahil olmak üzere kendi dışındaki hiçbir şey onu belirleyemez. İrade özgürdür ve ancak kendisi, kendisini belirleyebilir. Fakat irade aynı zamanda rasyonel bir nedensellıktir ve nedensellik olduğu için yasalara tabidir. Ne de olsa özgürlük, yasasızlık anlamına gelmemektedir. İrade hem kendi dışındaki hiçbir şey tarafından belirlenmemek üzere özgür hem de bir yasaya muhtaçsa, o halde irade kendi yasasını kendisi koymalıdır. İradenin otonomluğu budur, yani onun kendi yasasını kendisinin belirlemesi[463]. Kant'a göre bu yasa "kategorik imperatif"tir; yani tüm arzularımıza rağmen yine de koşulsuz olarak izlememiz gereken evrensel yasa. Korsgaard'a göre seçimlerimizdeki tek kısıtlama budur, yani evrensel bir yasa olmasını dileyeceğimiz maksim içerisinde eylemde bulunmak. Ona göre bu kısıtlama keyfi değil, iradenin doğasından gelen bir zorunluluktur[464]. Korsgaard'a göre insan; rasyonellik, arzu, motivasyon gibi yapıcı öğelere sahiptir ve kategorik imperatif kısıtlamasıyla hangi motiflerinin yasa yapılabilir olduğunu belirlemelidir[465].

Korsgaard'a göre Kant da -belki özgür irade istisnasıyla- nesnelerin kendinde değere sahip olduğu bir realizm anlayışını reddetmekteydi, aksine Kant'a göre, şeylere bizim için önemli olduklarından dolayı önem veririz[466]. Eğer ahlaki şüpheciliğe düşmekten kaçınacaksak, objektif ahlaka ulaşmanın

462 Korsgaard, **The Sources of Normativity**, s. 91.
463 **A.e.**, s. 98.
464 **A.e.,** s. 98-99.
465 **A.e.**, s. 100
466 **A.e.**, s. 122

yolu ancak şeylere değer veren insanın kendisini de değerli görmesinden geçmekteydi. Eğer değer veren insansa, insanın kendisi, değer verdiği şeylerden de daha öncelikli bir değere sahip olmalıdır. Bu sayede, eğer insan sırf kendisi için değerli görülürse, tüm değerlerin kaynağı olabilecektir[467]. Bu da onun değerini dışarıdan almadığı, otonom olduğu anlamına gelmektedir. Otonom olan insan, evrensel ahlak yasasının da kurucusu olacaktır ve bu yüzden hem kendisini hem de tüm insanlığı değerli görmek zorundadır.

Korsgaard, böylelikle Kant'tan aldığı ilhamla ahlakın insan doğasında temellenebileceğini gösterir ve kendi inşacı ahlak felsefesini geliştirir. Buna göre, refleksif bilince sahip bir varlık olan insan, eylemde bulunmak için gerekçelere ihtiyaç duyar ve bu nedenle şeylere değer atfeder. Basketbolculuğa değer atfetmeden basketbolcu olmak üzere eyleme geçmek, düzenli bir şekilde antrenmanlara çıkmak, hayatını basketbolculuk ideali üzerine düzenlemek mümkün değildir. Bu sebeple insan bir şeye değer atfetmelidir ve elbette bu değer seçimi görelidir, rastlantısaldır. Nihayetinde bir insan içsel ve dışsal sayısız faktör sebebiyle basketbolcu olmak yerine herhangi bir şeye de değer verebilir. Fakat yine de kendi bakış açımızdan değer atfettiğimiz o şey, bizim pratik kimliğimiz olur. Yani basketbolcu olmak bir pratik kimliktir ve bu pratik kimlik aynı zamanda normatiftir. Zira basketbolcu olmayı pratik kimlik edinmekle birlikte birtakım zorunlulukları da sırtlanmış oluruz.

Basketbolcu olmak, Hristiyan olmak, aile babası olmak gibi pratik kimliklerin hepsi, birçok eylemimizin altında yatan gerekçe olacaktır. Hatta bu kimlikler, seçeceğimiz başka pratik kimliklerin de sebebi olabilmektedir. Bu durumda pratik kimliklerimizin gerekçesi olan bir ilk kimliğe ihtiyacımız olur. Bu ilk kimlik, kendisinden sonraki tüm pratik kimliklerin

467 **A.e.**

kaynağı, temeli olmalı ve kendisinden öte bir gerekçeye sahip olmamalıdır.

Korsgaard'a göre eylemde bulunmak, gerekçelere sahip olmayı gerektirdiği için, tüm eylemlerimizin ilk kaynağı olan bir ilk pratik kimliğe ihtiyaç duyarız ve aynı zamanda bu kimlik normatif olma özelliğine sahiptir. Bu temel kimlik ise sadece insan olma kimliğimiz olabilir. Yani gerekçeler zinciri sonsuza kadar geriye gidemeyeceği için, en baştaki halkada 'insanlık' kimliği vardır ve insan eylemde bulunabilmek için kendine 'insan olarak' değer vermek zorundadır, aksi halde eylemde bulunamaz. Yani insan kimliğimize değer verirken, onu aynı zamanda normatif olarak da almalıyız. Bu durumda Korsgaard'a göre insanlık koşulsuz bir değerdir ve değer vermeyi mümkün kılan koşuldur. Ona göre herhangi bir şeye değer vermek için, önce insanlığa değer vermek bir zorunluluktur.

Peki kendimize değer vermemiz gerektiği ve bizim değer vermemiz sayesinde kendimizin ya da herhangi bir şeyin gerçekten değerli olabildiği iddialarını kabul etsek dahi, buradan evrenselliğe nasıl geçeceğiz? Niçin kendimizle beraber diğer insanlara da değer vermek zorunda olmalıyız? Korsgaard'a göre kendisine insan olarak değer veren kişi, tutarlılık adına diğerlerine de insan olarak değer vermek zorundadır[468]. İnsan, rasyonel bir fail olması ve refleksif bilince sahip olması sebebiyle diğer canlılardan ayrılmaktadır. İnsan, kendisini insan yapan rasyonel olma özelliği gereği, buna sahip olan diğer insanlara da değer vermelidir. Yani insanlığa değer verme görevini dikte eden rasyonelliğin bizzat kendisidir. Bu sebepten ötürü, insanın kendi insanlığını değerli görmesi, başkalarını da değerli görmeyi beraberinde getirir ve böylece ona ahlaki zorunluluklar bindirir[469]. Korsgaard'a göre seçtiğimiz pratik kimlikler tamamen rastlantısal ve bize ait olmakla beraber, bu

468 **A.e.**, s. 133.
469 **A.e.**, s. 136.

süreç sonunda ahlaki kimliğimizin ve ahlaki görevlerimizin olması rastlantısal değil, pratik bir zorunluluktur[470]. Yani sürecin başındaki insanın bir şeylere değer verebiliyor olma yetisi, ahlaki zorunlulukları beraberinde getirmektedir[471].

Genel anlamda inşacılığın mustarip olduğu problemler, Korsgaard'ın Kantçı inşacılığında da göze çarpmaktadır. Bu problemlerim en temeli; değerler, normatiflik ve gerekçelerin iç içe olmasıdır. Gerekçelere ihtiyacımızın olması, gerekçelerimizi değerli yapmakta mıdır? İnsanlığımın değerli olmasına ihtiyacımın olması, sahiden insanlığımı değerli hâle getirmekte midir? Ahlaki kimliğin var olabilmesi için tüm insanların değerli olmasına ihtiyacımızın olması, tüm insanlığı değerli hâle getirmekte midir? Kısacası, bir şeye ihtiyacımızın olması, onun var olmasını zorunlu kılar mı? Tüm bu sorunlar, Korsgaard'ın ahlakın ontolojisini pratik gerekçeler ile ikâme etmesinden kaynaklanmaktadır (yani 'kendinde iyi'yi, 'benim için iyi' ile ikâme etmesinden). Ona göre uğrunda gerekçemin olduğu şey, aynı zamanda objektif değer de kazanmaktadır. Bir diğer temel problem ise seküler Euthyphron ikilemi olarak adlandırdığım ikilemdir, yani tüm değerlerin yaslanacağı zeminin tayininin ya keyfi olmak ya da bir tür kendinde değer olmak zorunda olmasıdır. Bu temel değer, görüldüğü üzere Korsgaard'da insanlıktır. Her insan ilk başta kendisine ve diğer insanlara değer vermek zorundadır. Eğer bu değerin tayini keyfiyse, sonuç kaçınılmaz bir sübjektivizm ve şüpheciliktir. Eğer insanın değerli oluşu insana verili bir değerse, o halde bu da bir tür ahlaki realizmdir ve bu hem ahlaki realizm eleştirilerinin doğrudan inşacılık için de geçerli olduğu hem de ahlaki realizm eleştirileri üzerine kurulu olan inşacılığın

470 **A.e.**, s. 122 ve William J. FitzPatrick, "The Practical Turn in Ethical Theory: Korsgaard's Constructivism, Realism, and the Nature of Normativity," **Ethics**, Vol. 115, No. 4, 2005, s. 663.

471 Calvin Baker, "Contingency in Korsgaard's Metaethics: Obligating the Moral and Radical Skeptic," **Aporia** vol. 26 no. 1, 2016, s. 39.

kendi silahıyla vurulacağı anlamlarına gelir. Ele alacağımız eleştiriler de çoğunlukla söz konusu bu iki ana problemle ilişkili olacaktır.

Eleştirilere inşacılığın ancak ya realist ya da keyfi bir ahlak felsefesi olabileceği ikileminden başlamak uygun olacaktır. Korsgaard'ın inşacılığı, objektiflik kaygısı güttüğünden dolayı elbette ahlakı sadece insanın arzularına dayalı tercihlere bırakamaz. Bu yüzden o, ahlakın inşa prosedürünü ve bu prosedüre iştirak eden insanları idealleştirir. Yani doğru cevaplar ancak ideal prosedür uygulandığında ve ideal insanlar katıldığında yaratılabilir[472]. Ayrıca ahlakı arzulara endekslemekten kurtarmak için değerlendirici seçimlerimizde bazı kısıtlamaların da olması gerekir. Korsgaard'da bu kısıtlamanın kategorik imperatif olduğunu söylemiştik, dolayısıyla ancak evrensel bir yasa olmasını isteyeceğimiz ahlaki yasalar belirleyebiliriz[473]. Tahmin edilebileceği gibi tüm bunlardaki sorun; "ideal prosedür", "ideal insan" ve "ideal kısıtlamalar"ın neye göre belirlendiğidir. Russ Shafer-Landau da inşacılığın bu açmazını Euthyphro ikilemine benzetir[474]. Ona göre bireyin bakış açısı bu türden ahlaki kısıtlamalara tabiyse, o hâlde bu ahlaki kısıtlamalar verilidir ve söz konusu ahlak anlayışı bir tür realizmdir. Eğer bireyin bakış açısına dışarıdan/doğa tarafından verili ahlaki kısıtlamalar yoksa, o hâlde tüm süreç keyfidir ve bu süreç sonucunda ortaya çıkan şeye ahlak demek için bir sebebimiz yoktur, objektif olması bir yana[475]. Korsgaard ahlaki doğrulara ulaşmak için "doğru prosedürler"in olduğunu öne sürerken, Landau bu "doğru"nun nereden geldiğini sorar. Eğer prosedürü niteleyen bu doğru, birtakım asli ahlaki görüşlerimize dayanıyorsa, ortada inşa değil ancak bir realizm

---

472 Mark van Roojen, **Metaethics: A Contemporary Introduction**, New York, Routledge, 2015, s. 286.

473 Korsgaard, **The Sources of Normativity**, s. Xiv.

474 Shafer-Landau, **Moral Realism: a Defence**, s. 42.

475 **A.e.**

vardır; değilse keyfi tercihin ürünüdür. Yahut Korsgaard'ın ahlaki kısıtlama olarak aldığı kategorik imperatif temel bir değer midir, değil midir? Her iki seçenek de sırasıyla realizme ya da keyfiyete tekabül etmekte ve dolayısıyla inşacılığın vaatleriyle uyuşmamaktadır.

Korsgaard'a göre insan, hangi arzu ve dürtülerinin kendisi için eyleme geçme gerekçesi olduğuna karar verirken kategorik imperatif devreye girer[476]. Yani sadece bir yasa olması istenen arzu veya dürtü gerekçe olarak kabul edilebilir. Korsgaard'ın öne sürdüğü kısıtlamaları kabul etsek dahi, insanların motiflerinin ve hatta rasyonellik anlayışlarının bile değişebildiği göz önüne alınırsa, inşa prosedürü sonucunda herhangi bir şeyin ahlak adı altında ortaya çıkması olasıdır ve ortaya çıkan şeye, ahlaki kanaatlerimize ters düşse dahi yanlış dememiz mümkün değildir, zira süreç ve insanlar idealdir; onlar ahlakın inşacısıdır[477]. Doğru prosedür ve yöntemin belirlenmesi büyük bir problemdir, zira ortada bakış açımıza dışarıdan verili referans noktası yoksa -ki inşacılığın iddiası budur-, neyin doğru neyin yanlış olduğunu belirlemek için bir kriterimiz de kalmayacaktır[478]. Yahut ortadaki alternatiflerden hangisinin 'daha iyi' olduğunu belirleyebileceğimiz bir kriter de olmayacaktır. Bu durumda doğrunun belirleyicisi, akılcı kişiler olmalarını umduğumuz çoğunluk olacaktır. Bu da bizi bir anda sert bir kolektivizme ve çoğunluğun tiranlığına götürecektir ki çıkış noktası bireyin kendi bakış açısı olan bir ahlak felsefesinin buraya ulaşması ancak objektifliğin korunması adına dışarıdan yapılan müdahaleler ile mümkün olabilirdi.

Diğer temel sorun ise kişinin hem kendi insanlığını hem de tüm insanlığı değerli almak 'zorunda' oluşudur. Kişinin değer vermesi ile bir şeyin nasıl değer kazanabileceği probleminden

476 Korsgaard, **a.e.**, s. 113.
477 **A.e.**
478 Melissa Barry, **Constructivism**, s. 398.

evvel, inşacı etik içerisinde böyle bir değer verme zorunluluğumuzun olduğu dahi şüphelidir.

Öncelikle kendimize 'insan olarak' değer vermenin bir zorunluluk olduğu hususuna Humecu bir inşacı olan Sharon Street güçlü bir itirazda bulunur[479]. Street'e göre inşacılıkta neyin önemli olup olmadığı ancak kişinin bakış açısından ve yine kişinin yargılarınca belirlenebilir. Kişinin kendi bakış açısına dışarıdan yapılan her müdahale, belirlenen her kriter, ona neyin değerli olup olmadığı hususunda yapılan her dayatma, ahlakın insanın kendisi tarafından inşa edilmesi anlayışı ile ters düşecektir. Street'e göre "Bir şeyi gerekçe olarak almam için gerekçem var mı?" ya da "Şunun yerine bunu gerekçe almam için gerekçem var mı?" gibi soruların cevabı inşacılık açısından "Evet" ya da "Hayır" değildir, aksine, bir cevap vermek yerine bu sorular reddedilmeli ve kişiye bırakılmalıdır. Zira neyin kişi tarafından gerekçe olup olmadığını belirlemek yine kişinin kendi bakış açısından, kendi yargılarınca belirlenir. Bu açıdan inşacılığın ruhunun epey liberal olduğu ve insanlığı bile bir değer olarak almanın bir zorunluluk değil ancak kişisel bir tercih olduğu söylenebilir. İnşacılık çatısı altında realizme özgü olan kendinde değerlerden bahsedemeyeceğimiz için, kişinin neye değer vereceği tamamen arzularına, motivasyonlarına, mizacına ve bunlar gibi birçok rastlantısal koşula bağlıdır. Kişinin kendi bakış açısı haricinde dışarıdan çekilecek herhangi bir standart, realizme girecek ve inşacılık ile çelişecektir. O sebeple "Kendimizi insan olarak değerli almalıyız" şeklinde bir standart dahi dışarıdan belirlenemez.[480]. Eğer kişinin bir şeyi değerli olarak almak için gerekçesi varsa, vardır. İnşacılığın tek söyleyebileceği budur.

---

479 Sharon Street, "Coming to Terms with Contingency: Humean Constructivism about Practical Reason," **Constructivism in Practical Philosophy**, Ed. James Lenman, Yonatan Shemmer, Oxford, Oxford University Press, 2012, s. 48-51.

480 **A.e.**

Yani insanın kendini ya da insanlığı değerli kabul etmek gibi bir yükümlülüğü bile yoktur.

Öte yandan insanın bir şeylere değer verebiliyor oluşu, kendisini doğrudan değerli yapmamaktadır. Ya da insan, değer vermenin tek koşulu olsa dahi, kendisi yine de değerden yoksun olabilir. Bu ikisi arasında mantıksal bir zorunluluk bulunmamaktadır. Zira kişi hâlâ bir şeylere değer verirken, aynı zamanda kendisini de değerli görmek zorunda değildir. Street'e göre birinin kendisine sadece araçsal değer vermesi ve kendini başkaları için feda olması gereken bir varlık olarak görmesi mümkündür[481]. "Kendi değer yargılarım gereği kendimi sadece başkaları için değerli görüyorum" diyen birine, Kantçı inşacılığın "Ama yine de kendi insanlığına değer vermek zorundasın" gibi birtakım kurallar dayatması yine realizmden ya da keyfiyetten başka bir sonuca varmayacaktır[482]. Eğer insanlığa değer verme zorunluluğu bize veriliyse, bu realizmdir; eğer bir filozofun ya da herhangi bir kişinin tercihiyse, keyfiyettir.

Street'e göre Korsgaard objektif bir ahlaka ulaşmak için insanın kendisine değer veren bir fail olmak zorunda olduğunu ve faillikten kaçış olmadığını dikte etmektedir[483]. Bunun sebebi, sonraki adımda objektif ahlaki zorunluluklara tabi olan bir ahlaki fail oluşturmaktır. Oysa kendine değer vermek gibi, ahlaki fail olmak da inşacı felsefede kişinin yargılarına bırakılmalıdır. Eğer kişi kendi tabiatı ve değerlendirici bakış açısı gereği ahlaki fail değilse, değildir. Ya da kişi yine tabiatı ve değerlendirici bakış açısı gereği bu yerine şuna değer veriyorsa, bu ona kalmıştır. Değeri, kişiye göreli olarak ele alan bir ahlak felsefesinin, kişilerin bakış açılarındaki farklar sebebiyle ahlakı rastlantısal olarak ele almaktan başka şansı yoktur.

---

481 **A.e.**, s. 52-54.
482 **A.e.**
483 **A.e.**, s. 58.

Oysa Korsgaard, kişilerin bakış açılarındaki ve değerlendirici doğalarındaki tüm farklara rağmen "Kendi insanlığına değer vermelisin!" gibi koşulsuz bir buyrukta bulunarak objektif ahlakı tesis etmeye çalışmakta, ancak anti-realist bir ahlak felsefesi olan inşacılığın ruhuna aykırı gitmektedir[484]. Korsgaard, sonsuza kadar geriye gidilemeyeceği için haklı olarak tüm pratik kimliklerin kaynağı olabilecek bir ilk kimlik aramaktaydı ve bunu da kişinin kendi insanlığı olarak tayin etmişti. Oysa Street'e göre insanlık yerine herhangi başka bir kimlikte durmamamız için bir sebep yoktur[485]. Sonsuza kadar geri gitmeyi önlemek için insanlık yerine pekâlâ başka bir kimlikte de durulabilir ve kişi bunda ısrarcı olabilir. Tüm bunlar Landau'nun sözünü ettiği ikileme çıkmaktadır: Kendi insanlığıma değer vermem bir zorunluluksa, bu realizmdir; değilse, keyfi bir kuraldır. Yani inşacılık ya ahlaki realizmdir ve kendi ahlaki realizm eleştirileriyle kendini çürütür ya da tamamen sübjektif ve keyfi bir ahlaktır.

Bu hususta getirilen bir diğer eleştiri ise hedonist örneğidir. Söz konusu hedonistin tek amacı hazdır ve haz peşinde koşmak, üzerinde düşünerek ve planlayarak aldığı bir karardır. Hedonistin eylemde bulunmadaki tek gerekçesi hazdır ve bunun için insanlığına değer vermesi ya da insan kimliğini normatif olarak alması gerekmez. Zira bir eylemin, onun hazzını arttırıyor oluşu onun eyleme geçmesi için yeterli bir gerekçedir. Bu durumda da Korsgaard'ın eylemde bulunmak için kendi insanlığımıza değer vermemizin zorunlu olduğu varsayımı doğru gözükmemektedir[486].

Hatta kendime 'insan' olarak değil, sadece 'ben' olarak değer vermem de mümkündür. Kendimdeki insanlığa, insanlığımı oluşturan yapıcı öğelere ve bu öğelerin diğer insanlarda

484 **A.e.**, s. 55-56.
485 **A.e.**, s. 48-49.
486 Baker, **Contingency in Korsgaard's Metaethics: Obligating the Moral and Radical Skeptic**, s. 47.

da bulunmasından ötürü tüm insanlara değer vermektense, sadece kendime bir 'ben' olarak değer verip eylemde bulunabilirim. Bu tercih hem daha temeldir, zira 'kendi insanlığım' derken bile 'kendim'in daha önce geldiğini bilirim, hem de kendimi bir 'ben' olarak değerlendirmek için çok daha güçlü gerekçelerim vardır, zira benden başka benlik sahibi varlıklar olabilir ancak benden başka 'ben' yoktur. Dolayısıyla kendimi insan olarak değerli görüp zorlama bir şekilde tüm insanlarla aynı ahlaki yasaya tabi tutmaktansa, kendimi 'ben' olarak görür ve 'ben'den başka 'ben' olmadığı için hiçbir zorunluluğa tabi olmadığımı iddia edebilirim.

Yukarıda da değinildiği üzere, kendime 'insan olarak' değer vermemin zorunlu olduğunu kabul etsem dahi, bir temel problem daha vardır: *Kişinin kendisiyle birlikte tüm insanlığa değer verme zorunluluğu.* Korsgaard, kendi insanlığına değer veren birinin tutarlılık gereği, tüm insanlara da değer vermesi gerektiğini belirtmişti. Buna gerekçe olarak da benim insanlığımın oluşturucu faktörlerinden birinin -hayvanlarda da bulunan dürtülerden farklı olan- rasyonellik özelliği olduğunu söylemişti. Yani rasyonellik hem bizi hayvanlardan ayıran bir özelliktir hem de rasyonelliğim bana, rasyonel olma özelliği diğer insanlarda da bulunduğu için tüm insanlara değer vermemi bir zorunluluk olarak bindirmekteydi. Korsgaard'a göre bunun aksi, kendi rasyonelliğim ve dolayısıyla insanlığım ile çelişkiye düşmek olacaktır. Tüm insanlara tıpkı kendim gibi değer vermiş olmam ise bana ahlaki kimlik yükleyecek ve ahlaki zorunluluklar verecektir. Yani başka insanlara değer vermekle evrensel bir ahlaka ulaşılacaktır. Bir insanın kendisine 'insan olarak' değer vermesi gerektiğini kabul edelim, peki bu durumda kişinin '*kendi bakış açısı*'nı merkeze koyan bir ahlak felsefesinde nasıl başkalarına değer vermek bir zorunluluk olabilir? Eğer kendime değer verip başkalarına değer vermemek çelişkiyse, *bu çelişkiyi kucaklayamaz mıyım?*

Tutarlı olmak objektif bir görev midir yoksa Korsgaard'ın belirlediği bir kural mıdır? Bana "Tutarlı olmalısın!" diyen evrensel bir ahlak yasası mı vardır? Eğer varsa bu realizmdir. Yoksa, sübjektif ve keyfi bir kuraldır. O hâlde kendi çelişkimle yaşamak ve insanlara değer atfetmemek de benim tercihimdir, kaldı ki bu bir çelişki bile değildir. Ya da az önce belirttiğim üzere kendime insan olarak değil, ben olarak değer atfedebilir ve herkese değer verme külfetinden kurtulabilirim. Kısacası, Korsgaard'ın ahlaki teorisinde 'ben' ve 'başkaları' arasında büyük bir kopukluk vardır ve başkalarına değer verme zorunluluğumun olduğu iddiası inşacılığın liberal ruhuyla uyumsuzdur.

İnşacılıkta değerler ve gerekçelerin iç içe olduğundan söz edilmişti. Realizmin iddiası değerlerin insanlara gerekçe temin ettiği yönündeyken, inşacılıkta tam tersi şekilde bize gerekçe veren şeyin değerli olduğu anlayışı vardır. Gerekçelerin değerleri temellendirdiği iddiasını -yanlış olsa da- şimdilik kabul ederek, ayrıca başkalarına değer vermek için çoğu zaman gerekçelerimiz olduğunu da kabul ederek, Korsgaard'ın niçin *daima* tüm insanlara değer vermemizin zorunlu olduğuna getirdiği izaha bakabiliriz. Korsgaard, kişisel çıkara dayalı gerekçe sunan görüşlere ve egoizme karşı çıkar. Bunu yapması zorunludur, aksi takdirde tamamen subjektif ve kişisel egoist bir ahlak elde edecektir. Fakat çıkış noktası *kişinin bakış açısı* olan ve kişinin eylemde bulunmak için *kendisini alâkadar eden* gerekçelere sahip olması gerektiğini merkeze koyan bir ahlak felsefesinde egoizm ile kolektivizm arasındaki çizginin nerede çekileceği meçhuldür. Bu sebeple Korsgaard, gerekçeleri kişisel ve toplumsal olarak ele alır ve oldukça tuhaf bir şekilde tüm gerekçelerin özünde toplumsal gerekçe olduğunu iddia eder[487]. Ona göre kişisel gerekçeler esasında,

487 Korsgaard, **The Sources of Normativity**, s. 135-136.

toplumsal gerekçelere eşlik eden geçici bir varlığa sahiptir[488]. Aslolan toplumsal gerekçelerdir. Bu sebeple kişisel gerekçeler ile toplumsal gerekçeler arasında kurulması gereken bir köprü yoktur[489]. Korsgaard, ahlak felsefesinin tarihi ve mevcut en önemli problemlerinden biri olan kişisel çıkar ile ahlak arasındaki köprünün nasıl kurulacağı meselesine, böyle bir köprü kurulmasına gerek olmadığını, zira insanın derin bir toplumsal doğaya sahip olduğunu öne sürerek çözüm sunar[490]. Öyle ki Korsgaard açısından kişisel bilinç diye bir şey yoktur, gerçek olan kolektif bilinçtir. Böylesi kolektivist bir sonuca ise *"benim için iyi"*den başlayarak varması hayli enteresandır.

Korsgaard, Wittgeinstein'ın 2. dönem felsefesinden ilhamla, dilin normatifliği yaratabilme gücüne sahip olduğunu söyler[491]. Buna göre "Kapıyı kapat!" şeklinde bir emir verildiğinde dahi normatiflik sağlanmış olur. Normatifliğin ayrıca özel bir varlığı yoktur, zira o ilişkiseldir. Korsgaard şöyle bir örnek verir: "Farz edelim ki iki yabancıyız ve sen bana işkence ediyorsun ve ben de senden durmanı istiyorum. Sana şöyle diyorum: "Eğer bir başkası bunu sana yapsaydı hoşuna gider miydi?" İşte şimdi önceki gibi devam edemezsin. Ya da pekâlâ, edebilirsin ama önceden ettiğin şekilde devam edemezsin. Çünkü seni durmaya zorunlu kıldım[492]"

Korsgaard'a göre işkenceciye durma çağrısı yapıldığı an ona bir durma gerekçesi ve dolayısıyla ahlaki zorunluluk verilir, zira gerekçeler ile ahlaki zorunluluk aynı şeydir. Bu durumda işkenceci empati kurarak böyle bir şeyden hoşlanmayacağını fark eder ve hayalinde kendisine işkence yapan kişinin durması için gerekçesi ve dolayısıyla zorunluluğu olduğunu

488 **A.e.**, s. 135, 229.
489 **A.e.**, s. 143.
490 **A.e.**, s. 135-136.
491 **A.e.**, s. 138.
492 **A.e.**, s. 142-143.

düşünür[493]. Bu şekilde işkenceci, kendisini amaç ve yasa olarak görür ve kendisinin de işkence etmeme görevinin olduğunu fark eder. Kendisinin insan olduğu için bir yasa hâline geldiğini gören işkenceci, başkalarının da insan oldukları için kendisine karşı yasa olduğunu ve ahlaki zorunluluklara sahip olduğunu görür[494]. Dolayısıyla işkenceci kendisinin değerli olduğu gibi diğer insanların da değerli olmaları gerektiğini fark eder[495].

Korsgaard, değerleri ve ahlakı empati yoluyla temellendirmek gibi bir işe girişmekle birtakım psikolojik tespitler yapmış olmaktan öteye gitmemektedir. Hatta hâlâ ahlaki zorunluluğun *varlığına* dair bir söz söylemediği gibi, inşacılığının esas odak noktası olan gerekçe sunma kısmında dahi işkenceciye onun için ağır basan rasyonel gerekçeler sunamamaktadır. Empatiye davet edilen işkenceci sonuç olarak "İyi ama öyle şeyler olmuyor, şu an işkenceci benim ve kırbaç benim elimde" diyebilir -ki muhtemelen böyle olacaktır-. Bu noktada Korsgaard argümanının başarısız olduğunu kendisi de kabul eder[496] fakat tam da ikna edici bir argüman sunması gereken nokta budur: Niçin işkenceci, karşısındaki kurbana değer vermek zorunda olsun?

Korsgaard'ın dilin en nihayetinde bir gürültüden ibaret olmadığını ve görev bindirme özelliğine sahip olduğunu bir argüman olarak öne sürmesi[497] onu preskriptivist (kuralcı) bir konuma yerleştirmektedir. Anti-realist bir pozisyon olan preskriptivizme göre objektif ahlak diye bir şey yoktur ve ahlaki ifadeler ancak emir vermeye, başkalarını manipüle etmeye yarayan psikolojik enstrümanlardır. Korsgaard'ın başkalarına ahlaki görevler tayin etme yöntemi, tamamen preskriptivizm

493 **A.e.**
494 **A.e.**
495 **A.e.**
496 **A.e.**
497 **A.e.**

tanımına girmektedir ancak preskriptivizm iç tutarlılığa sahip bir şekilde objektif ahlaki gerçeklerin olmadığını savunmaktadır. Korsgaard ise aynı yolla objektif ahlakı tesis edebileceğini savunmaktadır. Öte yandan Korsgaard'ın evrenselliği sağlamak adına bilincin kişisel olmadığını iddia etmesi[498] ve esas gerçekliğin toplumsal gerekçeler olduğunu söylemesi son derece kolektivist ve hatta mistik bir yaklaşımdır.

Korsgaard'a göre insanlığa değer vermek yalnızca ahlaki fail olmak için değil, eylemde bulunmak ve gerekçelere sahip olmak için de zorunludur. Bu da demek oluyor ki, hem kendi insanlığıma hem de diğer insanlara değer vermeden eylemde bulunmak için gerekçemiz olmayacaktır ve bu da kaçınılmaz bir pratik şüpheciliğe yol açacaktır[499]. Bunun gerçekçi olmadığını şimdiye kadar sunulan eleştirilerde gördük. Hatta susayan bir insanın su içmek için susamış olmak veya arzularını doyurmak dışında hiçbir gerekçeye ihtiyacı yoktur, bu gerekçeler onun için yeterlidir. Susamış birinin su içmek için ne kendisini pratik bir kimliğe bağlı kılmaya ne de kendisi de dahil olmak üzere herhangi bir şeye değer vermeye ihtiyacı yoktur[500], tüm insanlığa değer vermek şöyle dursun. Bu durumda bir pratik kimlik edinmek de, değer vermek de, zorunluluk değil opsiyonel hâle gelir ve Korsgaard'ın sistemi henüz en başında yara alır. Zira herkesi kapsayan objektif bir ahlaka katılım, henüz en başından tercih meselesi hâline gelmiştir. Oysa tam anlamıyla objektif bir ahlak, insanlar onu reddetse bile geçerlidir. Eğer objektif bir ahlak varsa, ahlaki fail olmak insanların bir seçimi olamaz. Objektif ahlak, tıpkı mantık ve matematik yasalarında olduğu gibi, tüm insanların ister istemez ahlaki bir yasaya tabi oldukları anlamına gelir.

498 **A.e.**, s. 144.
499 **A.e.**, s. 123.
500 **A.e.**, s. 185.

Korsgaard'ın inşacı ahlakının bir tercih meselesi olduğunu gösteren bir başka örnek de hiçbir şeye değer vermeyen radikal şüphecinin durumudur. Eğer ahlakın inşa edilmesi ve var olabilmesi için en baştaki değer verme eylemi gerekliyse, hiçbir şeye değer vermeyen bir radikal şüpheci için ne söylenebilir? Korsgaard'ın iddiası, değer vermeyen birinin eylemde bulunmak ve hatta yaşamak için dahi sebebinin olmayacağıydı. Bu durumda hiçbir şeye değer vermeyen ve intihar eden bir şüphecinin yanlış eylemde bulunduğu söylenemez, zira onun yargılanabileceği iyi, kötü, doğru, yanlış gibi tüm kavramların yaratıcısı yine odur ve bunları yaratmamayı seçmiştir. Oyuna dahil olmayı baştan reddetmiştir. Dolayısıyla eylemleri sebebiyle yargılanamaz, o ne iyi ne de kötü olabilir. Korsgaard bu tür bir insanın durumu için yeterli cevaba sahip olmadığını kabul eder[501]. Zira böyle biri ihlal edebileceği kural ve değerlere sahip değildir. Bu durum sadece Korsgaard'ın inşacılığının abartılı bir şüpheci argümana cevap verememesinden ibaret değildir, bu takdirde bunun yıkıcı bir argüman olmadığı söylenebilirdi, ancak bu durumda Korsgaard ahlaki fail olmayı bir seçim meselesi hâline getirdiğini de kabul etmiş olmaktadır[502]. Oysa objektif ahlakın herkes üzerinde koşulsuz kapsayıcı olması beklenir, sadece ahlak oyununa dahil olmayı seçenler üzerinde değil. Simon Blackburn de ahlaki değer ve görevlerin objektifliğinin tıpkı mantık ve matematiğin emirleri gibi olması gerektiğini, rastlantısallıklar üzerine kurulamayacağını belirtir[503]. Mantık ve matematik sırf biz kabul ettiğimiz için var olmuyorlarsa ve onları reddetmemiz varlıklarından hiçbir şey götürmüyorsa, aynısı objektif ahlak için de geçerli olmalıdır. Dolayısıyla tam anlamıyla objektif olan bir ahlak inşa edilemez, yalnızca keşfedilebilir.

501 **A.e.**, s. 161-164.
502 Baker, **a.e.**, s. 43.
503 **A.e.**

Sonuç olarak inşacılık, gerekçelerin değerlere yol açtığı iddiasından yola çıkmaktadır. Gerekçelere yoğunlaşması açısından inşacılık başarılı bir realizm eleştirisi sunmaktadır, ancak bu, ahlakın ontolojisine dair yeterli bir izah değildir. İnşacılık, gerekçe ve ahlaki ontolojiyi iç içe geçirmektedir. İnşacılığın realizme getirdiği eleştiri şuydu:

- X, ahlaki bir görevdir.
- Peki X yapmak için gerekçem var mı?

Bu eleştiri ne kadar haklı bir noktaya işaret ediyor ise, bu eleştirinin yönü değiştirilip inşacılığa da şu şekilde sorulabilir:

- X yapmak için gerekçem var.
- Peki X, ahlaki bir görev midir?

Bir şeyi kişisel olarak değerli almam için gerekçelerimin olması, sahici bir değer ya da görev yaratmamaktadır, ontolojiyi yok sayan bu başlangıç noktasından yola çıkarak objektif ahlak oluşturmaya çalışmak imkânsızdır. Zira bir şeye ihtiyacımın olması, onu bir gerçek hâline getirmez. Yaşamak için yiyeceğe ihtiyacımın olması, yiyeceğimin olduğu anlamına gelmez. Ahlaka ihtiyacımın olması da, objektif ahlakın var olduğu anlamına gelmez.

Ahlaki doğruları yaratmamızın mümkün olma sebebini; doğru prosedürlere, arzulara uygulanacak doğru kısıtlamalara ve doğru düşünce tarzlarına endeksleyen Korsgaard'ın, söz konusu 'doğru'lardan ne kastettiği de meçhuldür. Eğer ahlakın inşacısı bensem, bu doğruları kim belirliyor? Eğer bunlar verili doğrularsa, buna inşacı ahlak diyebilir miyim? Eğer bunları ben belirliyorsam, herhangi bir prosedürü veya inşa kuralını doğru olarak belirlemekten beni alıkoyan nedir? Niçin Korsgaard'ın ya da ideal olması umulan katılımcıların kriterlerince düşünmeliyim? Onları, benim ahlaki ideallerimden daha doğru yapan nedir? Üstelik benim bakış açımı en iyi bilen benken.

Kendime verdiğim değerden, tüm insanlara vermem gereken değere geçiş aşaması daha da sorunludur. Korsgaard bunun için aslolanın toplumsal gerekçeler olduğu, kişisel gerekçelerin ise bu genel gerekçelere sadece bir süreliğine eşlik eden önemsiz gerekçeler olduğu gibi radikal ve tuhaf bir iddiada bulunmaktadır. Bunun tuhaf olmasının sebebi, Korsgaard'ın çıkış noktasının kişinin kendi bakış açısı olmasıdır. Bu durumda toplumun sorunlarını, kendi sorunlarımın üstünde tutmam, nasıl benim bakış açımdan her zaman en rasyonel olan şey olabilir? Bu nasıl bana daha fazla gerekçe sağlayabilir? Bunun farkında olan Korsgaard, felsefesini ayakta tutmak adına bilincin kişiselliğini reddetmektedir. Buna ek olarak, işkenceci örneğinde görüldüğü gibi ahlaki görevleri; empati ve dilin emir verme özelliği ile var etmeye çalışması, onu objektif ahlakın var olmadığını ve ahlaki önermelerin bir manipülasyon aracı olduğunu savunan preskriptivizme yakınlaştırmaktadır.

Son olarak ise 'değer verme' eyleminin bir seçim olması ve tüm ahlakın bu ilk değer verme eyleminden türemesi dolayısıyla ahlakın varlığının nihai olarak bir seçim meselesi hâline gelmesi, ahlakın objektifliği ile bağdaşmamaktadır. Ahlak, insanlar kabul etsin yahut etmesin bir gerçek olarak var olabilmelidir ki, kötü birinin kötülüğü sadece onun ya da toplumun ahlak hakkındaki görüşlerine endeksli olamasın. *Ahlaklı olmak* elbette bir seçimdir ancak *objektif ahlakın varlığı* seçim meselesi olamaz. Eğer ahlak, ancak kendime ve başkalarına değer vermem ile var olabiliyorsa, bu durumda ahlaki bir fail olmam da seçim meselesi hâline gelir ve insanın, maalesef ki, ahlak oyununa dahil olmamak için çok fazla rasyonel gerekçesi olabilir.

2.1.2.2. | Humecu Metaetik İnşacılık

Sharon Street'in çağdaş dönemdeki en etkin temsilcisi olduğu Humecu inşacılık esasen güçlü bir objektiflik iddiasında

bulunmamaktadır. Ancak yine de Street'in görüşlerinden kısaca bahsedecek olmamın sebebi, ahlakı insanda ve insanın bakış açısında temellendirmeye çalışan inşacı bir felsefenin daha tutarlı bir örneğini sunması ve bu sayede objektiflik iddiasında bulunan Kantçı inşacılığın niçin kendi içinde tutarlı olmadığını göstermektir.

Humecu inşacılık da değerler ve gerekçeler hususunda kişinin pratik bakış açısını baz alır[504]. Yani ortada kendi bakış açısından bir şeylere değer veren, onları iyi ya da kötü olarak alan, zorunlu ya da opsiyonel olarak gören bir değerlendirici vardır. Değerlendirenin kriterleri tamamıyla ona özgüdür. Kişi, doğa onu her ne ile donatmışsa, kendisini genetik ya da çevresel ne gibi faktörlerin ne gibi neticeleri içinde bulmuşsa, bu doğrultuda dış dünyaya kendi tabiatına uygun olan tepkileri ve değerleri verir[505]. Gerekçeleri kendine hastır ve neyin kendisi için gerekçe olabileceğinin tek kriteri yine kendi değerlendirici tutumudur. Humecu inşacılığın Kantçılıktan ayrılan temel noktası, insanlık da dahil olmak üzere kişinin hiçbir asli değere ve gerekçeye sahip olmak gibi bir zorunluluğunun olmamasıdır. Kişi elbette kendi insanlığına ve/veya diğer insanlara değer verebilir ancak bu, Kantçılığın iddia ettiği gibi rasyonelliğin bindirdiği bir zorunluluk değil, ancak kişinin rastlantısal başlangıç koşulları uygun olduğu müddetçe mümkün olabilen bir olasılıktır[506]. Ne var ki çoğumuz insanlığa değer veririz, ancak Street'in dikkat çekmeye çalıştığı husus, insanlığa değer vermenin netice olarak bir zorunluluk olmaması, tesadüfi şartlara bağlı olması ve dolayısıyla gerekçelerden değer türeten bir ahlak felsefesinin bir olasılık üzerinden evrensel ve objektif ahlak kanunları inşa edemeyecek olmasıdır.

Bir önceki başlıkta görüldüğü üzere Korsgaard'ın Kantçılığında kişinin kendi açısından değer verme yetisine sahip

504 Street, **What is Constructivism in Ethics and Metaethics?**, s. 366-367.

505 Street, **Coming to Terms with Contingency: Humean Constructivism about Practical Reason**, s. 40.

506 Street, **What is Constructivism in Ethics and Metaethics?**, s. 369-370.

olması, herkes üzerinde bağlayıcı olan ahlaki sonuçlara yol açmaktaydı. Street ve Humeculuk ise bu tür bir ahlaki failliği *zorunlu* görmemekte, bunu da kişinin değerlendirici tabiatına ve bakış açısına bağlı bir *mümkünat* olarak görmektedir[507]. Yani kişi tamamen rastlantısal bir şekilde ahlaki bir fail olmaya uygunsa, uygundur. Ya da ahlaki fail olan kişi, şu yerine buna ahlaki değer vermeye uygunsa, uygundur. Onun ahlaka ya da hangi ahlaki ögeye değer vermesi gerektiğinin yazılı olduğu bir reçete yoktur. Eğer böyle bir reçete olsaydı, bu ahlaki realizme girerdi. Yani inşacılıkta gerekçeler kişiye özgüdür ve inşacılık, değerleri kişisel gerekçelerden türetir.

Street'e göre rasyonellik, herkesi kapsayan değerlerin ya da ahlakın temeli olamaz. Zira ona göre normatiflik de daima kişinin bakış açısına görelidir. Street, realizmin savunduğu insan doğasından bağımsız olan kendinde değerleri ve ahlaki görevleri reddetmenin inşacılığın bir gereği olduğunu, insanlığı temel değer tayin eden Kantçıların da realistler ile aynı hataya düştüğünü söyler[508]. İnsanın mizacındaki ve değerlendirici tabiatındaki farklılıklara yoğunlaşan Street'e göre inşacı bir ahlak felsefesinin bu göreliliğe ve rastlantısallığa sadık kalması gerekir. Eğer 'benim için' gerekçe sunmayan bir eylemin benim için bir ahlaki görev olduğu dışarıdan tembih ediliyorsa, bunun ahlaki realizmden bir farkı yoktur. Rasyonellik de dahil hiçbir şey, beni, benim bakış açımdan bir şey ifade etmeyen değer ve görevler kabul etmeye zorunlu kılmaz.

Street için değer vermeye bir yerden başlanmalıdır fakat failin bakış açısından önce gelen herhangi bir dayanak noktası yoktur. Failin bakış açısını sosyal, tarihi, biyolojik, psikolojik ve daha hesap edilemez nice deterministik faktör belirlemektedir[509]. Buradan yola çıkarak herkes üzerinde otorite kuran bir objektif ahlak türetmeye kalkışan Kantçılar, realistlere

---

507 **A.e.**

508 Street, **Coming to Terms with Contingency: Humean Constructivism about Practical Reason**, s. 56.

509 **A.e.**, s. 57-58.

yöneltilen “Bunun doğru olduğunu varsayalım, peki *benim* bunu yapmam için gerekçem var mı?” sorusuna savunmasız kalacaklardır. Zira sözde bir objektiflik sağlamak adına saf akıl veya rasyonellik ileri sürülerek *benim doğama* ve *benim gerekçelerime* aykırı taleplerde bulunulmakta ve benim adıma bir şeylerin değerli olduğu dayatılmaktadır. ‘Benim için iyi’ üzerine kurulu olan ve kişinin pratik bakış açısını temel alan bir inşacı anlayış içerisinde, tüm insanlara değer vermenin rasyonelliğin bir gereksinimi olduğunu söylemek, Street için objektif ahlak türetmek uğruna seçilmiş “keyfi bir ilkedir”[510].

Bu durumda Street’te ahlakın oldukça subjektif bir hâl aldığını ancak Street’in objektiflik iddiasındaki Korsgaard’a nazaran inşacılığa çok daha sadık kaldığını söyleyebiliriz. Street’e göre eğer bir şey, kişinin bakış açısı tarafından gerektirilmiyorsa veya başka bir deyişle kişinin o şey için yeterli gerekçesi yoksa, bu durumda onu değerli alması da gerekmez. Bu prensip ahlak için de geçerlidir ve dolayısıyla ahlaki bir kurala uymak için gerekçesi olmayan kişi için o şey ahlaki bir kural değildir. Bunlar Street’in savunduğu ve inşacılık içerisinde tutarlı olan görüşlerdir, zira inşacılık ahlaki değerleri ve görevleri kişiye özgü gerekçelerden türetir. Fakat bizim peşinde olduğumuz objektif ahlaki yasa ya da ahlaki doğruluk, varlığını gerekçelerden türetemez; zira ahlakın ontolojisi bizim gerekçelerimizden bağımsızdır, hoşumuza gitse de gitmese de. Yani eğer dürüst olmak için yeterli gerekçem yoksa ve hâlâ dürüstlüğün benim için ahlaki bir görev olduğu tembihleniyorsa, bu öğreti objektif bir ahlakı savunur ancak inşacı olamaz.

Ne var ki Korsgaard bu objektifliği “kendinde iyi” veya “sadece iyi” yerine “benim için iyi” gerekçeler üzerinden sağlamak gibi ölü doğan bir işe kalkışmıştır. Street inşacılığa daha sadık kalmakta ve objektiflik uğruna kişinin bakış açısını önceleyen keyfi ilke ve kurallar eklememektedir. Street’in inşacı

510 Sharon Street, “Ethical Constructivism and Objectivity,” **Aristotelian Society**, Supplementary Volume xc, 2016, s. 173.

ahlakının objektiflik iddiasında bulunmadığını söylemek doğru olacaktır, ancak o, inşacılığın tutarlı bir versiyonunu savunmaktadır. Street'in inşacılığında -tam da inşacılıkta olması gerektiği gibi- her şey bireyin bakış açısına görelidir. Korsgaard ise objektifliği sağlamak adına kişisel gerekçelerden bağımsız keyfi kurallar eklemiştir (hatta bu uğurda kişisel gerekçenin önemsiz bir varlığa sahip olduğunu, esas olanın toplumsal gerekçe olduğunu iddia edecek kadar ileri gitmiştir). Korsgaard, "sadece iyi" veya "kendinde iyi" kavramlarını kullanmadan da "benim için iyi" üzerine kurulu bir objektif ahlakın sağlanabileceğini göstermeye çalışmış ancak ahlaki ontolojiyi yok saymış, keyfi kurallar eklemiş ve objektif ahlak inşa etme teşebbüsü başarısız olmuştur. Korsgaard'ın sisteminde ahlaki değer ve ahlaki görev gibi ahlaki ontolojinin en önemli iki yapıtaşı "benim için iyi" ile ikâme edilmiştir. Ahlaki ontolojiyi bu şekilde yok saymak ve "benim için iyi" üzerine bir ahlak kurmak ise, objektif ahlakın, çıkar çatışmalarında haklıyı belirleyen bağımsız referans noktası olma özelliği gibi pek çok özelliğinden feragat etmek anlamına gelir. Özetle, ahlaki ontoloji için öncelikle bir "sadece iyi"ye ihtiyacımız vardır, her ne kadar Korsgaard bunu yok saysa da, ancak bunun ardından ahlaki gerekçeler için "benim için iyi"nin arayışına düşebiliriz (Üçüncü ve dördüncü bölümlerde yapacağımız da bu olacaktır).

2.2. | Ahlakın Ancak Tanrı ile Temellendirilebileceğini İddia Eden İlahi Buyruk Teorisi

"Gözlemlediğimiz evren tam da beklediğimiz gibi en temelde hiçbir tasarımın, amacın, kötülüğün veya iyiliğin olmadığı, sadece kör, acımasız bir kayıtsızlığın bulunduğu özelliklere sahiptir"

– Richard Dawkins, bilim adamı.

"Tanrı yoksa her şey mubahtır"

– Fyodor Dostoyevski, yazar.

İlahi buyruk teorisine göre bir eylem ancak Tanrı tarafından emredildiyse doğru ve Tanrı tarafından yasaklandıysa

yanlış olabilir[511]. Tanrı'nın, hakkında bir emir veya yasakta bulunmadığı eylemler ise serbesttir. Anlaşılacağı üzere ilahi buyruk teorisinin asıl iddiası ahlâki görevler üzerinedir ancak ileride gösterileceği üzere ahlaki değerler üzerinde de güçlü imaları vardır.

Ahlakı Tanrı ile temellendirmenin tek yöntemi ilahi buyruk teorisi değildir. Esasen ahlakı Tanrı ile temellendiren metaetik görüşler; doğal yasa ahlakı ve teolojik iradecilik şeklinde ikiye ayrılır; ilahi buyruk teorisi ise teolojik iradeciliğin özel bir türüdür. Bu iki ana kategoriden doğal yasa ahlakı, ilahi buyruk teorisinin aksine ahlaki değer ve görevlerin belirlenmesinde Tanrı'nın iradesinin ya da emirlerinin bir rol almadığını savunur. Bu anlayışa göre apaçık olan ahlaki doğruları değiştirmeye Tanrı'nın dahi gücü yetmez. Ancak yine de bu ahlaki değer ve görevler, varlıklarını nihai olarak her şeyin yaratıcısı olan Tanrı'nın varlığından alırlar[512]. Öbür taraftan teolojik iradecilik ise ahlaki alana müdahil olan aktif bir Tanrı tasavvuruna sahiptir. Buna göre teolojik iradecilik, ahlaki görevlerin Tanrı'nın iradesinden ya da emirlerinden kaynaklandığını iddia eder. Buna göre Tanrı, ahlaki görevler üzerinde takdir gücüne sahiptir ve dilediği ahlaki görevi tayin edebilir[513].

Teolojik iradeciliğin bir türü olan ilahi buyruk teorisi adından da anlaşılacağı üzere ahlaki görevleri Tanrı'nın buyruklarına (emir ve yasaklarına) dayandırır. Ancak ahlaki görevleri Tanrı'nın buyrukları yerine iradesine dayandıran görüşler de teolojik iradecilik kapsamına girmektedir. Tanrı bir şeyi irade etmesine rağmen onu emretmeyebilir. Örneğin Tanrı, arabaların hızla geçmekte olduğu caddeye atılan bir çocuğu

---

511 Janine Marie Idziak, "God's Will as the Foundation of Morality: A Medieval Historical Perspective," **Religions** 12, 362, 2021, s. 1.

512 Doğal yasa ahlakının tam anlamıyla teistik özellikler taşımaması sebebiyle ahlakı Tanrı ile temellendiren metaetik teoriler arasından yalnızca ilahi buyruk teorisi üzerinde duracağım.

513 Philip L. Quinn, "Theological Voluntarism," **The Oxford Handbook of Ethical Theory**, Ed. David Copp, New York, Oxford University Press, 2006, s. 63-64.

kurtarmak için kendi hayatınızı riske atmanızın iyi olduğunu irade edebilir ancak bunu ahlaken zorunlu olarak emretmeyebilir. İşte ilahi buyruk teorisine göre Tanrı'nın irade ettiği değil ancak insana emrettiği eylemler ahlaken zorunlu olabilir. İlahi buyruk teorisi, gerekçeleri ileride açıklanacağı üzere ahlakı Tanrı ile ilişkilendirmenin en tutarlı yolu olduğundan ötürü, doğaüstücü metaetik görüşleri temsilen yalnızca ilahi buyruk teorisi üzerinde durulacaktır.

İlahi buyruk teorisinin ne olduğuna detaylıca geçmeden önce, onun ne olmadığını belirtmekte fayda görüyorum, zira bu hatalı anlayışlar sıklıkla ilahi buyruk teorisine atfedilmektedir. Öncelikle ilahi buyruk teorisi Tanrı'nın ve objektif ahlakın var olduğunu iddia etmez, onun iddiası objektif ahlakın ancak Tanrı ile *mümkün olabileceğidir.* Dolayısıyla objektif ahlakın var olmadığını savunan birçok anti-realist metaetik görüş, ilahi buyruk teorisince mantıken mümkündür. Bu hususta ilahi buyruk teorisinin rakibi olan metaetik görüşler, objektif ahlakı Tanrı'dan bağımsız bir şekilde temellendirmeye çalışan ahlaki realist ya da inşacı anlayışlardır.

Ek olarak, ilahi buyruk teorisi ahlaklı olabilmek için ya da ahlaki değer ve görevlerin farkında olabilmek için Tanrı'ya inanmanın şart olduğunu iddia etmez. Ancak o, objektif ahlaki değer ve görevlerin ontolojik olarak yalnızca Tanrı ile temellendirilebileceğini ve Tanrı, insanı ahlaka uygun bir doğa ile yarattığı için Tanrı'ya inanılsın yahut inanılmasın bu ahlaki değer ve görevlerin epistemolojik açıdan herkesçe ulaşılabilir olduğunu savunur. Kısacası ilahi buyruk teorisinin objektif ahlak için koştuğu şart Tanrı inancı değil, *Tanrı'nın varlığıdır.* Hatırlanacağı üzere benzer durum ahlaki realizm için de geçerliydi, kişi kabul etsin yahut etmesin objektif ahlak onun tutumundan bağımsız bir şekilde mevcuttu. Aynı şekilde Tanrı'ya inanmayan biri için de Tanrı'nın koyduğu ahlaki kurallar geçerlidir.

Hepsi ilahi buyruk teorisini savunmamakla birlikte Aydınlanma öncesi çoğu filozof ahlakı bir şekilde Tanrı ile ilişkilendirmekteydi: Augustine, Aquinas, Scotus, Ockhamlı William, Müslüman coğrafyada Mutezile ve Eşari ekolü, Descartes, Berkeley, Luther, Locke gibi filozoflar ve genel görüş, ahlakı nihai olarak Tanrı ile bağdaştırmaktaydı[514]. Aydınlanmanın ve peşi sıra gelen Marksizm, pozitivizm, sekülerizm, hümanizm, mantıksal pozitivizm gibi akımların etkisiyle dinin felsefe üzerindeki rolü azalmış ve ahlak Tanrı'dan koparılarak bir şekilde insanda temellendirilmeye başlanmıştır. İlahi buyruk teorisi birkaç yüzyıl süren bu uykudan, önce Anscombe'un *Modern Moral Philosophy* (1958) makalesiyle, ardından Robert Adams'ın modifiye edilmiş ilahi buyruk teorisi ve Philip L. Quinn, William Alston, Janine Marie Idziak gibi filozofların dikkat çeken çalışmalarıyla uyanmıştır. Günümüzde ilahi buyruk teorisi William Lane Craig, Paul Copan, C. Stephen Evans, Alvin Plantinga ve daha birçok filozofca savunulmaktadır[515].

Her ne kadar ilahi buyruk teorisi günümüzde çoğunlukça kabul gören bir pozisyon olmasa da, eskisine nazaran daha yoğun bir ilgiye mazhar olmaktadır. Bu geri dönüşün sebepleri elbette ahlaki realizmin içinde bulunduğu açmazlara ilahi buyruk teorisinin bağışık olmasıdır. Bunların en önemlilerinden

514 Hâlâ ahlakı Tanrı'ya dayandırmakla birlikte bu filozoflar arasından Aquinas, Mutezileciler ve Kant ilahi buyruk teorisini savunmamaktadır. Geri kalanlar ise ya ilahi buyruk teorisini geliştirip katkıda bulunmuş ya da Locke gibi kendine has bir ilahi buyruk teorisi geliştirmemiş olsa da bu görüşe destek vermiştir.

515 Bkz: William Lane Craig, **On Guard: Defending Your Faith with Reason and Precision**, Colorado Springs, David C. Cook, 2010 ve Paul Copan, "God, Naturalism, and the Foundations of Morality," **The Future of Atheism: Alister McGrath and Daniel Dennett in Dialogue**, Ed. Robert B. Stewart, Minneapolis, Fortress Press, 2008, s. 141-161 ve C. Stephen Evans, **God and Moral Obligation**, Oxford, Oxford University Press, 2013 ve Janine Marie Idziak, "Divine Command Ethics," **A Companion to Philosophy of Religion**, Second Edition, Ed. Charles Taliaferro, Paul Draper, Philip L. Quinn, Blackwell Publishing, 2010, s. 585-592 ve Alvin Plantinga, "Naturalism, Theism, Obligation and Supervenience," **Faith and Philosophy,** 27 (3), 2010, s. 247-272.

biri Mackie'nin tuhaflık eleştirisidir. Ahlaki değerlerin varlığı natüralist bir dünya görüşü içinde tuhafken, teizm böyle bir soruna sahip değildir. Zira teizmin çizdiği varoluş tablosunda, natüralizm açısından tuhaf görülen soyut ahlaki değerlerin var olması kendi içinde tutarlıdır. Zira Tanrı gibi bir kudretin ahlaki değerlere vücut vermesi beklenebilir bir şeydir.

Denilebilir ki ahlaki natüralizm, kendi dünya görüşüyle tutarlı olmayan birtakım ahlaki değerleri dünyaya enjekte etmekte, ahlaki nonnatüralizm ise kendinden menkul Platonik ideaları öne sürerek hem ontolojiyi şişirmekte hem de bu ideaların ezelden beri, rastlantısal şekilde evrimleşmiş insanların tam da bu şekilde evrimleşmesini bekliyormuş gibi insana tam olarak uyduklarını iddia etmektedir[516]. Tüm bu ahlaki değerlerin varlığı ile birlikte tuhaf olan bir diğer husus ise, önceki başlıklarda anlatıldığı üzere bu ahlaki niteliklerin doğal niteliklere bağlılığının (*supervenience*) nasıl gerçekleşebildiği problemidir. Tüm bunlar natüralizmin tasvir ettiği tabloda tuhaf dururken, kendisi bir gizem olsa dahi her şeye gücü yeten bir Tanrı'nın varlığı tüm bu tabloyu tuhaf olmaktan kurtarmaktadır. Daha da önemlisi, Tanrı'nın kendisi değer yüklü bir kavram olduğu için, teizm içerisinde ahlaki değerleri öne sürmek teizmin ontolojisinin şişkinleşmesine yol açmamaktadır.

İlahi buyruk teorisinin bir diğer avantajı ise ahlaki görevleri tayin eden fail problemiyle karşı karşıya olmamasıdır. Teizmin dünya görüşünde ne zihinsiz bir evren ne de zihinsiz evrenin ürünü olan herhangi bir şey insana ahlaki görev atama gücüne sahip olabilir. İnsana ahlaki ödevler yükleyebilen tek şey, evreni de yaratan üstün bir bilinçli fail, yani Tanrı'dır. Elizabeth Anscombe'un belirttiği gibi yasa koyucu olmadan yasadan da mahkemeden de söz edilemez. Yasa koyucunun varlığı sahadan çekilirse; ahlaki görev, ahlaki zorunluluk, ahlaki

516 Paul Copan, "The Moral Argument," **The Rationality of Theism**, Ed. Paul Copan, Paul K. Moser, New York, Routledge, 2003, s. 155.

yanlış gibi kavramların içi boşalacak ve bunlar sadece psikolojik etkiye sahip birtakım anlamsız sözlerden ibaret olacaktır. Anscombe'a göre tüm bu kavramlar teizmin Tanrı'sından miras kalmıştır ve ancak onunla anlam kazanabilir, zira yasa koyucu olan ancak Tanrı'dır.

Ahlaki değerlerin, görevlerin, bağlılığın varlığından sonra tuhaf olmaktan kurtulan bir diğer şey de ahlaki bilgiyi sağlayan melekenin varlığıdır. Yani teizm ile ahlaki ontoloji gibi ahlaki epistemoloji de sağlam bir zemine yaslanmış olur. Zira teizm, gerek ahlaki natüralizmin gerekse de ahlaki nonnatüralizmin öne sürdüğü herhangi bir epistemik yöntemi kabul edebilir ve insanları ahlaken test eden bir Tanrı'nın zaten insanı doğru ahlaki bilgiye ulaşmaya elverişli bir şekilde donattığını tutarlı bir şekilde öne sürebilir. Yani teizm, ahlaki bilgiye ulaşmada doğru yöntemin ne olduğu konusunda çeşitli görüşlere açıktır ve onun elinin güçlü olduğu esas mesele ahlaki bilgiye ulaşma sürecinin güvenilirliğini rastlantısal süreçlerdense, insanı ahlaki bilgiye ulaşabileceği yetilerle donatan güvenilir bir Tanrı'nın varlığına atıfta bulunabilmesidir. Üstelik İbrahimi dinler özelinde konuşacak olursak, Tanrı insanları ahlaken imtihan etmektedir, bu paradigma içerisinde insanların ahlaki bilgiye ulaşabilmeleri zorunludur ki imtihanlarının bir manası olsun. Teizm hâliyle Sharon Street'in evrimsel argümanından da etkilenmemektedir, zira teizme göre insanın evrimi insan açısından tesadüf gibi algılansa dahi bu evrim süreci Tanrı'nın planı dahilinde gerçekleşmiştir ve Tanrı, insanı uygun ahlaki melekelerle donatmak için pekâlâ bu yöntemi seçmiş olabilir.

Teizmin bir diğer avantajı ise insanın içsel değere sahip olduğunu rahatlıkla ve tutarlı bir şekilde savunabilmesidir. Bilhassa İbrahimi dinlerin paradigması içerisinde Tanrı, insanı diğer canlılardan farklı ve özel bir konuma yerleştirmiştir. Ancak seküler anlayışta ve ahlaki realizmde insanın bu değerinin

nereden geldiği meçhuldür. Bilhassa son yüzyıllardaki bilimsel buluşlar, insanın evren içerisindeki fiziksel konumunun ve biyolojik yapısının aslında o kadar da özel olmadığını, insanın yalnızca kazalar zincirinin bir ürünü olduğunu, evrende bir gayenin/telos'un olmadığını göstermiştir. Eğer insan gerçekten de planı olan bir Tanrı'nın denetiminde değil de doğanın kör güçleri aracılığıyla kaza eseri oluştuysa, onun içsel bir değere sahip olduğunu iddia etmek daha çok bir temenni gibi duracaktır. İnsanın alabildiğine sıradanlaştığı başıboş ve rastlantısal bir evren anlayışında insan hakları da, doğal yasa da, gerçekten var olan değil ancak kendini özel hissetme gayretinde olan insan aklının ürünü olan temenniler gibi durmaktadır. Öyle ki seküler tabloda insanın bir geyikten, sinekten ve hatta bakteriden daha değerli olduğunu iddia etmek ve insana özel bir yer ayırmak, ancak keyfi bir türcülükten ibarettir[517]. Objektif bir değere sahip olduğunu göstermek için insanın zeka gibi diğer canlılardan üstün olduğu yanlar öne sürülecekse şayet, kedigillerin çok daha hızlı ve atik olmaları, köpeklerin sadakatli olmaları ya da tardigratların yaşam koşullarına çok daha dayanıklı olmaları gibi, çok sayıda canlının da insandan üstün özelliklere sahip olduğu unutulmamalıdır. İnsanın yüksek zekasının ve refleksif bilincinin olması elbette ahlaklı eylem için şart olan niteliklerdir ancak insanın sırf bu niteliklere sahip olması, onun objektif ahlaka ve değere sahip olduğunu ispat etmemektedir[518].

Esasen ahlak felsefesinde ilahi buyruk teorisine geri dönüşteki en büyük sebep, ancak Tanrı'nın kusursuz bir objektif ahlakı tesis edebileceğinin yeniden fark edilmesidir. Kusursuz bir varlık olan Tanrı, insanoğlunda ya da hiçbir varlıkta olmayan niteliklere sahiptir ve dolayısıyla hem yasa koyma gücüne

517 William Lane Craig, "**This Most Gruesome of Guests**," s. 176-177.
518 **A.e.**

hem de bu yasayı objektif kılabilme gücüne sahiptir[519]. Eğer Tanrı yoksa, adına ahlaki değer ve ahlaki görev dediğimiz şeyler yalnızca aramızdaki bir sözleşmeden ve asli değerden yoksun bir sanrıdan ibaret olacaklardır.

Şimdilik ilahi buyruk teorisinin avantajları kısaca sayıldıysa da eleştirilerine ilerleyen kısımlarda daha geniş yer ayrılacaktır. Ancak önce Euthyphron ikilemine değinilecek, ardından bu ikileme cevap veren klasik ve kısıtlı ilahi buyruk teorileri tanıtılacaktır.

2.2.1. | Euthyphron İkilemi

İlahi buyruk teorisine getirilen ilk ve en temel eleştiri "Bir şey Tanrı emrettiği için mi ahlaken doğru olur yoksa ahlaken doğru olduğu için mi Tanrı tarafından emredilir?" şeklindeki Euthyphron ikilemidir. Buna göre ikilemin bir ucunu seçip Tanrı'nın ahlakı belirlediğini iddia edersek Tanrı cinayet, tecavüz, hırsızlık gibi eylemleri de iyiye/doğruya çevirebilir ve bu da ahlakın Tanrı'nın keyfiyetine tabi olduğu anlamına gelir. İkilemin diğer ucunu seçip Tanrı'nın halihazırda ahlaki olanı emrettiğini iddia edersek bu sefer Tanrı'nın da boyun eğmesi gereken birtakım Platonik değerler öne sürmüş oluruz.

İlahi buyruk teorisi sıklıkla bu ikilemin yıkıcılığı öne sürülerek reddedilir. Bu ikilemin bir teist açısından en kabul edilemez ucu, kendinden kaim ahlaki doğrulara Tanrı'nın boyun eğmek zorunda kalmasıdır. Her ne kadar bunda bir beis görmeyen doğal yasa ahlakı savunurları olmuş olsa da, Tanrı'nın da itaat etmesi gereken ahlaki iyi ve doğrular öne sürmenin teizm açısından pek tutarlı olmadığı ortadadır. Öte yandan ikilemin diğer ucunda Ockhamlı William ve Eşari gibi savunurları olan *klasik ilahi buyruk teorisi* vardır. Buna göre Tanrı'nın, ahlakı dilediği gibi belirleme gücü vardır; eğer O

519 Robert M. Adams, "Divine Command Metaethics Modified Again," **The Journal of Religious Ethics**, Vol. 7, No. 1, 1979, s. 75-76.

isterse cinayet dahi iyi ve doğru olabilir. İkilemin bu ucunun da çoğu kimse için kabul edilemez sonuçları vardır ancak klasik ilahi buyruk teorisi yine de bu sonuçlara rağmen böylesinin her şeye gücü yeten (*omnipotent*) bir Tanrı'ya daha yaraşır olduğunu savunur.

Oysa çağdaş dönem ilahi buyruk teorisi savunucuları Euthyphron ikileminin aslında bir sahte ikilem olduğunu, zira üçüncü bir seçeneğin mevcut olduğunu iddia eder. Buna göre Tanrı iyidir ve Tanrı, kendi doğasına içkin olan iyiliğe uygun olan emirler verir. *Kısıtlı ilahi buyruk teorisi* olarak adlandıracağımız bu versiyona göre hem iyi, Tanrı'nın dışında değil, bizzat kendi doğasındadır hem de Tanrı'nın kendi doğasına uygun hareket etmesi onun gücünün kısıtlandığı anlamına gelmez. Dolayısıyla ahlaki değerler Tanrı'nın doğasında, ahlaki görevler ise Tanrı'nın kendi doğasına uygun biçimde verdiği emirlerde temellenir. Yani kısıtlı ilahi buyruk teorisi, değerler ile görevleri birbirinden ayırarak Euthyphron ikileminin sahte bir ikilem olduğunu gösterir[520]. Değerler Tanrı'nın bizzat kendi doğasından gelmekteyken, görevler üzerinde Tanrı takdir gücüne sahiptir ve ne var ki Tanrı, iyi olan doğasına uygun emirler verir. Bu sebeple Tanrı'nın cinayeti iyi ya da doğru olarak tayin etmesi ondan beklenmez.

Buradan itibaren, Tanrı'nın dışında birtakım Platonik varlıklar öne süren doğal yasa ahlakı es geçilerek sırasıyla Euthyphron ikileminin bir ucunu seçen klasik ilahi buyruk teorisinin ve Euthyphron ikilemini reddederek üçüncü bir yol olduğunu savunan kısıtlı ilahi buyruk teorisinin argümanları tanıtılacak ve hangi teorinin daha başarılı olduğu konusunda bir karara varılacaktır. Ancak bundan önce, Euthyphron ikilemi ile ilgili gözardı edilen bazı hususlara değinmek yerinde olacaktır.

520 Paul Copan, "Ethics Needs God," **Debating Christian Theism**, Ed. J. P. Moreland, Chad Meister, Khaldoun A. Sweis, New York, Oxford University Press, 2013, s. 92.

İkilem, adını Platon'un Euthyphron diyaloğundan alır. Bu diyalogda Sokrates, kutsal olanın Tanrılar tarafından sevildiği için mi kutsal olduğunu yoksa zaten kutsal olduğu için mi Tanrılar tarafından sevildiğini sorar[521]. Eserin yazarının idealar kuramının sahibi Platon olduğu göz önüne alınırsa, Sokrates doğal olarak Tanrıların kutsal olan şeyi kutsal oldukları için sevdiğini öne sürer. Sokrates'in bu seçimi Platon'un idealar tezine uygun olduğu gibi, aynı zamanda çoktanrılı bir inancın sorunlarına cevap bulma çabasının da bir ürünüdür. Zira Antik Yunan'daki çoktanrıcılığın kaçınılmaz bir sonucu olarak Tanrılardan kiminin onayladığı bir şey, diğeri tarafından reddedilebilmekteydi. Bu durum Euthyphron diyaloğunda henüz meşhur ikileme gelmeden önce Sokrates tarafından da şu şekilde belirtilir: "Tanrılar aynı şeyleri hem haklı hem haksız buluyorlar, aynı şeyler Tanrıların hem hoşuna gidiyor hem gitmiyor"[522] Tanrıların birbirlerinden farklı karakterlere sahip oldukları ve hatta zaman zaman birbirleriyle rekabet ya da savaş hâlinde oldukları çoktanrılı bir sistemde ortak ve objektif değerlere ulaşmak için birbiriyle çatışan Tanrılardansa kendinden kaim ve değişmez olan Platonik varlıklara başvurma çabası anlaşılabilirdir. Ne var ki tektanrıcılık, Euthyphron ikileminin başa çıkmaya çalıştığı bu ana problemden muaftır. Euthyphron ikileminin temel motivasyonu Antik Yunan'daki farklı karakter ve değer yargılarına sahip olan Tanrılardan sıyrılıp objektif değerlere ulaşmakken, İbrahimi dinler bu değerleri belli bir doğaya sahip tek Tanrıda temellendirebilme imkânına sahiptir. Dolayısıyla tektanrıcılık, Tanrıların çelişkili talepleri probleminden muaftır.

Bu elbette tektanrıcılığın, Euthyphron ikileminin yol açtığı tüm sorunlara bağışık olduğunu tek başına göstermez. Ancak çoktanrıcılıktaki kaosun aksine tek olan Tanrı'nın aynı şeye

521 Platon, **Euthyphro**, 10a.
522 Platon, **a.e.**, 8a.

hem iyi hem kötü demeyeceği ve dolayısıyla objektif değerleri tek Tanrı'da temellendirmenin çok daha avantajlı bir konum olduğu gözden kaçmaktadır. Zira Euthyphron ikilemi çok sayıdaki Tanrı'nın farklı tercihlerinden doğan kaosu göstermektedir, bu açıdan Euthyphron ikilemi tektanrıcılık üzerinde aynı yıkıcılığa sahip değildir.

Dikkat çekilmesi gereken bir diğer husus ise İbrahimi dinlerin Tanrısının eline güç geçirmiş hasbelkader bir varlık olmadığı; her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, tek olan ve nihai iyi olan gibi birçok özellikle dolu olduğudur. Yani Tanrı, tanım ve içerik yüklü bir kavramdır. Bu nedenle Tanrı'nın dilediğini ahlaken doğru ya da yanlış olarak atayabileceğini öne sürerken Tanrı'nın rastgele hareket etmediği ve barındırdığı niteliklere uygun hareket edeceği göz önünde bulundurulmalıdır. Sırasıyla ele alacağımız klasik ve kısıtlı ilahi buyruk teorileri de Tanrı'nın içerik yüklü tabiatına dikkat çekmiş ancak bu içeriklerden özellikle Tanrı'nın özgürlüğü ve her şeye gücünün yetmesinin limitleri konusunda birbirlerinden ayrılmışlardır.

2.2.2. | Klasik İlahi Buyruk Teorisi

Klasik ilahi buyruk teorisine göre Tanrı hem ahlaki değerleri hem de ahlaki görevleri kendi iradesi ile belirler. Çağdaş dönemde çok fazla savunuru bulunmadığı için klasik ilahi buyruk teorilerinde henüz yeni sayılabilecek bir ayrım olan değer ve görev ayrımına rastlanmaz. Tanrı hem iyiyi hem de doğruyu iradesi ile belirleme kudretine sahiptir.

Öte yandan sadece klasik değil, tüm ilahi buyruk teorilerince onaylandığı gibi, Tanrı'nın bir şeyi irade etmesi onun görev olması için yeterli değildir, zira Tanrı irade ettiği belirli eylemleri insanlara ayrıca emretmelidir[523]. Yani emir veya

523 Bu sebeple Tanrı'nın direkt emirlerinden ziyade iradesinin görevlere vücut verdiğini öne süren pozisyona "ilahi irade teorisi" (*divine will theory*) denilmesi daha doğrudur.

buyruk, Tanrı'nın iradesinin insanlar için yasalaşmış hâlidir. Zira Tanrı, insanlarca algılanamayacak şeyleri de irade edebilir ancak bu türden görevleri onlara yüklemez. Hatta Tanrı insanlarca algılanabilecek olan ya da insanların doğasına uygun olan şeyleri dahi ahlaki görev olarak emretmek gibi bir zorunluluğa sahip değildir. Onun neyi emredip emretmeyeceği ancak onun iradesince belirlenir. Kendi dışındaki hiçbir şey onu kısıtlayamaz. Ockhamlı William'ın ifadesiyle "Tanrı kimseye borçlu değildir[524]"

Ockhamlı William'da oldukça net bir örneğini gördüğümüz klasik ilahi buyruk teorisinin ayırt edici yönü, Tanrı'nın sınırlanamaz özgürlüğüne ve kudretine yaptığı vurgudur. Bu nitelikleri gereği Tanrı, cinayetin iyi ve doğru olduğu bir dünya dahi yaratabilir. Ancak Ockhamlı'ya göre Tanrı'nın bu özgürlüğünün ve kudretinin tek istisnası çelişmezlik ilkesidir[525]. Tanrı sınırsız kudret sahibi olsa dahi o bile çelişkili şeyleri yapamaz ve emredemez. Örneğin Tanrı aynı anda hem var olup hem yok olamaz. Ancak bu, onun kudretine gölge düşürmez, zira mantıken çelişkili şeyleri Tanrı'dan beklemek hatadır.

Çelişmezlik ilkesi gereği Tanrı, hırsızlığı aynı anda tüm insanlara hem yasaklayıp hem de emredemez. Fakat Ockhamlı'ya göre Tanrı, mantıken mümkün olan her şeye güç yetirebildiği için, dilerse hırsızlığı ahlaki görev olarak emredebilir ve hatta onu iyi de yapabilir[526]. Zira hırsızlığın bir kötülük ya da yasak olması, A=A gibi mantıksal bir zorunluluk içermez. Ockhamlı, Tanrı'nın hırsızlığı iyi ve doğru olarak tayin ettiği bir evrenin gerçekten var olduğunu iddia etmemektedir, ancak Tanrı'nın

524 Paul Vincent Spade, Claude Panaccio, "William of Ockham," **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Ed. Edward N. Zalta, Mar 5, 2019, (Çevrimiçi) https://plato.stanford.edu/entries/ockham/, 13 Temmuz 2023.

525 A. S. Mcgrade, "Natural Law and Moral Omnipotence," **The Cambridge Companion to Ockham**, Ed. Paul Vincent Spade, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, s. 279-280.

526 Thomas M. Osborne Jr., "Ockham as a Divine-Command Theorist," **Religious Studies**, Vol. 41, No. 1, 2005, s. 8.

dilerse böyle bir evren yaratabilecek kudrete sahip olduğunu söylemektedir[527]. Hırsızlığın veya herhangi bir kötü eylemin mümkün tüm evrenlerde de kötü olmasını gerektiren mantıksal bir zorunluluğun olmaması, bunun gerçek bir olasılık olduğu anlamına gelmemektedir[528].

Buradan Ockhamlı açısından mantık ve matematik ile ahlakın farklı statülerde olduğunu anlayabiliriz. "A = A", "3x3 = 9" gibi önermeler mantıken ancak bu şekilde var olabilirler, ancak hayat kurtarmanın iyi veya doğru olması ya da kasten insan öldürmenin kötü veya yanlış olması mantıksal zorunluluklar değillerdir.

Ockhamlı, tıpkı doğal yasa düşünürleri gibi Tanrı'nın insanı ahlaklı davranmaya ve ahlaki bilgiye ulaşmaya elverişli bir doğa ile yarattığını kabul eder. Fakat insanın ahlaka uygun olan bu doğası, ahlakın insan doğasında temellendiği anlamına gelmez. Zira insanı bambaşka bir tabiatta yaratmak da Tanrı için mümkündür. Yani Tanrı bambaşka bir evren ve bambaşka ahlak kuralları yaratmaya da kadirdir[529]. İnsanın doğası, ahlaki bilgiye ulaşmak açısından epistemolojik işleve sahiptir ancak bu doğa, ahlaki ontoloji açısından hiçbir şey ifade etmez. Zira ahlaki iyiyi ve doğruyu temellendiren şey insan doğası değil Tanrı'nın emridir. Tanrı'nın emri olmaksızın tüm eylemler ahlaki açıdan içeriksizdir[530].

Genel kanının aksine Ockhamlı, Tanrı'nın bu dünyada herkes için cinayeti iyi ve doğru yapabileceğini de söylememektedir, zira bu dünyada insanları zaten kendi belirlediği ahlaki kurallara uygun yaratmıştır. Ockhamlının asıl söylediği, Tanrı'nın cinayetin iyi olduğu ve insan açısından bunun rasyonel olduğu bir dünya yaratmasının mümkün olduğudur.

527 **A.e.**, s. 9.
528 Robert M. Adams, **The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology**, New York, Oxford University Press, 1987, s. 99.
529 Osborne Jr., **a.e.**, s. 17.
530 **A.e.**

Fakat böyle bir mümkün dünyada dahi ahlak, insanın doğasına uygun oluşundan ötürü temel almış olmaz. Ahlak; Tanrı hem o dünyayı ve insanı o şekilde yarattığı için hem de o şekilde emrettiği için temele yaslanmış olur. Yani sahici ahlak, içsel değerini nihai olarak Tanrı'nın emrinden alır. Ne doğal nitelikler ne de doğal-olmayan nitelikler ahlakın temeli olabilir, Tanrı'nın emri olmaksızın tüm eylemler ahlaki açıdan içi boştur.

Buradan anlaşılıyor ki Ockhamlıya göre her ne kadar Tanrı'nın kudreti ve özgürlüğü sınırlanamaz olsa da, Tanrı insan doğası ve rasyonellik ile çatışan ahlaki emirlerde bulunamaz. Zira ahlaklı eylemin var olabilmesi için özgür irade ve ahlaki bilgiye ulaşım gereklidir. Ayrıca Tanrı, ahlaki statüye sahip olmayan şeylere ahlaki bir değer yükleyemez. Örneğin kalp atışının iyi ya da kötü ahlaki bir değere sahip oluşundan bahsedilemeyecek olması gibi ahlaki eylemlerin kendine has bir statüsü vardır[531]. Yani Tanrı her şeye gücü yeten olsa dahi, ahlakı insana uygun bir şekilde var eder.

Bununla beraber Ockhamlıya göre Tanrı'nın emirlerinden haberdar olmadan da iyi ve doğru eylemlerde bulunmak mümkündür. Zira Tanrı'nın emri, ahlakın bilgisinden ziyade ontolojisi ile alakalı bir meseledir, eğer Tanrı yardımseverliği iyi ve doğru olarak atamışsa, Tanrı'nın bu emrini bilsin ya da bilmesin herkes için yardımseverlik iyi ve doğru bir eylem hâline gelir. Tıpkı suyun ne olduğunu bilmek için onun 2 oksijen ve 1 hidrojen atomlarından meydana geldiğini bilmenin şart olmaması gibi. Dolayısıyla Aristoteles gibi bir pagan da Tanrı'nın emirlerini doğrudan bilmese dahi erdemli olabilir[532]. Akıl yoluyla doğru gerekçeleri keşfederek ahlaki bilgiye, belki Tanrı'nın direkt emri kadar kesin bir şekilde olmasa dahi, yine

531 **A.e.**, s. 4.
532 **A.e.**, s. 10-11.

de ulaşılabilir. Zira Tanrı'nın yarattığı insan doğası ve aklı, insanın ahlaka ulaşımını mümkün kılar.

Doğru gerekçe Ockhamlı için bir tür pratik bilgidir[533]. Ayakkabının nasıl ve neden üretildiğini bilmek nasıl ki pratik bir bilgi ise, doğru gerekçeler yoluyla da ahlaki eylemin nasıl ve neden yapılması gerektiğini kavrarız. Ockhamlı, kişinin doğru gerekçelere sahip olmasının ahlaki bilgiyi sağladığını ancak inşacılığın tam aksine bunun hiçbir şekilde sahici bir ahlaki ontolojiye vücut vermediğini belirtir. Birisine yardım etmek için doğru gerekçelere sahip olabilirim ve bu gerekçeler bana o eylemin yapılması gerektiğini telkin edebilir, ancak bu gerekçeler ahlakın nihai kaynağı değildir[534]. Yani Korsgaard'ın inşacı anlayışında bu gerekçeler sadece ahlaki bilgiyi sağlamakla kalmayıp aynı zamanda ahlakın kaynağı olabiliyorken, Ockhamlı için bu söz konusu değildir, zira Tanrı ve onun emirleri olmaksızın ne gibi gerekçelere sahip olursak olalım tüm eylemler ahlaken içeriksiz hâle gelir. Zira ahlaki ontoloji ancak ve ancak Tanrı'nın emrinde temellenebilir. Doğru gerekçe ve ahlaki bilgi, ahlaklı eylemin koşullarından olsa da, Tanrı'nın emrinin yanında ancak ikinci dereceden öneme sahip olabilir. Bir eylemin ahlaki değerinin nasıl bilindiği epistemolojik bir meseleyken, onu *doğru ya da yanlış yapanın ne olduğu* ontolojik bir meseledir, dolayısıyla bilginin ve gerekçelerin ontoloji üzerinde bir belirleyiciliği yoktur.

Ockhamlı William, klasik ilahi buyruk teorisinin nispeten makul bir yorumuna sahiptir, zira Tanrı'nın özgürlüğünü ve kudretini baz alarak Tanrı'nın bu dünyada da cinayeti iyi ve doğru yapabileceğini öne süren görüşler de klasik ilahi buyruk teorisi kapsamına girmektedir. Tanrı'nın kudretine dikkat çeken Ockhamlıya itiraz olarak, Tanrı'nın ahlakı insan doğasına uygun yaratmak zorunda olmadığı ve insandan imkânsız

---

533 **A.e.**, s. 3.
534 **A.e.**

şeyleri de isteyebileceği, dolayısıyla ahlaki eylemin rasyonel olmasının gerekmediği bir itiraz olarak sunulabilir. Zira Tanrı sınırsız güç sahibiyse, insan doğasına uygun olmayan emirler de verebilir. Ancak Ockhamlıda buna izin yoktur. Hatta Descartes gibi Tanrı'nın dilemesi hâlinde 2x2 = 5 gibi mantıksızlıklara ve çelişkilere de vücut verebileceği, dolayısıyla her şeye güç yetirebilen Tanrı'nın aynı eyleme hem iyi hem kötü demesinin de mümkün olabileceği dahi ileri sürülebilir. Yahut Tanrı'nın aynı eylemi her geçen salise sırasıyla iyi ve kötü olarak değiştirdiği, dolayısıyla insanların şans eseri iyi ve kötü olabildikleri bir evren de mümkün olabilir. Bu durumda Ockhamlıya makul bir şekilde Tanrı'nın neye göre böyle şeyler yapamayacağı ve bu limitlerin nereden geldiği sorulabilir. Eğer Tanrı kimseye borçlu değilse, niçin ahlakı insan doğasına uygun şekilde yaratmak zorunda olduğu, niçin kalp atışını ahlaken iyi ya da ahlaken kötü yapamayacağı Ockhamlıya sorulabilecek makul sorulardır. Tanrı'nın sınırsız özgürlüğü ve kudreti üzerinde yoğunlaşan klasik ilahi buyruk teorisinin karşılaştığı bu güçlükler sebebiyle, sadece Tanrı'nın özgürlüğünü ve kudretini değil, aynı zamanda Tanrı'nın diğer niteliklerini de göz önünde bulundurarak Tanrı'nın doğasını bütüncül bir şeklilde değerlendiren kısıtlı ilahi buyruk teorisi söz konusu keyfiyet problemine daha makul bir cevap sunmaya çalışır.

2.2.3. | Kısıtlı İlahi Buyruk Teorisi

Çağdaş dönemde geliştirilmiş olan kısıtlı ilahi buyruk teorisinin, klasik versiyondan en ayırt edici özelliği ahlaki değer ve görevleri birbirinden ayırmasıdır. Örnek temsilcisi olarak Ockhamlı'yı seçtiğimiz klasik ilahi buyruk teorisini anlatırken iyi ve doğru, yani değer ve görev arasında bir ayrım yapmadık. Oysa kitabın başlarından itibaren belirttiğimiz üzere ahlaki değerler ve ahlaki görevler, birbirleriyle ilişkili ama farklı kavramlardır. Bu bilgiler ışığında, çağdaş dönemde savunulan

kısıtlı ilahi buyruk teorisine göre ahlaki değerler bizzat Tanrı'nın doğasından gelirken, ahlaki görevler Tanrı'nın emirlerinden gelir[535]. Yani *iyi* ahlaki değeri Tanrı'nın doğasına has, değişmez, sabit bir yapıya sahipken; ahlaki görevler Tanrı'nın iyi olan doğasına uygun bir şekilde irade etmesi ve emirlerde bulunması ile oluşur. İyi konusunda standart bizzat Tanrı'nın doğasıyken, ahlaki görevler doğrudan Tanrı'nın takdirine ve emirlerine bağlıdır, fakat Tanrı'nın takdiri ve emirleri de O'nun kendi doğasına uygun bir şekilde eylemesi ile gerçekleşir. Dolayısıyla Tanrı'nın doğası ile Tanrı'nın emretmesi farklı şeyler bile olsa, aralarında kopukluk yoktur ve Tanrı'nın kendi doğasına aykırı emirlerde bulunması düşünülemez.

Buna göre Tanrı belirli bir doğaya sahiptir ve içerik yüklüdür; öyle ki *iyi* de Tanrı'nın bu doğasına içkin olan niteliklerdendir. Dolayısıyla Tanrı, kendi doğasına içkin bir özellik olan iyiyi değiştiremez. Nasıl ki Tanrı, "ezeli/yaratılmamış olan" niteliğini değiştirip "yaratılmış olan" hâline gelemezse, Tanrı'nın iyi olma niteliği de kendi doğasına içkindir ve değişemez. Bu sayede ahlaki değerler ne Tanrı'nın boyun eğmek zorunda olduğu kendisinden bağımsız Platonik değerlerdir ne de Tanrı'nın tamamen keyfiyetine kalmış atamalardır. Tanrı, tüm iyilerin kaynağıdır ve iyiyi belirleyen bizzat O'nun doğasıdır.

Tanrı'nın irade etmesi ise ahlaki görevlerin belirlenmesinde devreye girer. İyi olmak Tanrı'nın doğasına içkinken, her tür görev ve ödevden münezzeh olan Tanrı'ya içkin olan görevler yoktur. Tanrı'nın uymak zorunda olduğu ödevlerden -eğer kendisi özellikle bir vaadde bulunmamışsa- söz edilemez. Dolayısıyla "iyi" ahlaki değeri Tanrı'nın bizzat kendi doğasından gelirken; ahlaki görevlere dair "ahlaki zorunluluk", "ahlaki doğruluk", "ahlaki yanlışlık" doğrudan O'nun emirleri

---

535 William Alston, "Some Suggestions for Divine Command Theorists," **Christian Theism and the Problems of Philosophy**, Ed. M. Beaty, University of Notre Dame Press, s. 311-312.

ile yaratılır. Ve elbette Tanrı, iyi olan doğasına uygun emirlerde bulunur, dolayısıyla Tanrı'nın emirlerinde hâlâ O'nun dilemesine kalan müthiş bir özgürlük alanı olmakla beraber, iyi olan doğasına uygun olmayan emirlerde bulunması da ondan beklenemez. İyi bir Tanrı'nın doğasına aykırı emirlerde bulunması, tıpkı yaratılmamış bir Tanrı'nın yaratılmış olması gibi çelişik bir hâl alır. Dolayısıyla klasik ilahi buyruk teorisinin karşı karşıya kalmış olduğu kötü emirler problemi de bir problem olmaktan çıkar. Zira "Nihai iyi olan Tanrı, kötü emirlerde bulunabilir mi?" sorusu çelişik bir sorudur ve bunun üzerinde durmak dahi hatadır.

Kısıtlı ilahi buyruk teorisi, değer ve görev ayrımı ile Euthyphron ikileminden sıyrılarak üçüncü bir yol sunmuş olur. William Lane Craig, Euthyphron ikileminin bir sahte ikilem olduğunu şu şekilde ifade eder:

"1. Bir şey, Tanrı onu öyle irade ettiği için mi iyidir? O halde iyi, keyfidir.

2. Tanrı bir şeyi, o şey iyi olduğu için mi irade eder? O halde iyi, Tanrı'dan bağımsızdır.

Çözüm: Tanrı, O iyi olduğu için bir şeyi irade eder"[536]

Yani iyi olan Tanrı, kendi doğasına uygun olan şeyi irade ederek insanlara o yönde emirlerde bulunur. Tanrı'nın emirleri, O'nun iyi olan doğasının ifade edilmiş hâlidir[537]. Burada Tanrı'nın belirli niteliklere sahip olduğu ve tanım yüklü olduğu ısrarla vurgulanmalıdır. Zira Tanrı, eline sınırsız güç geçirmiş herhangi birisi değildir. O'nun emirleri ilahi kaprisler olarak düşünülemez. O, sadece her şeye güç yetiren olma (*omnipotent*) özelliği ya da rastgele seçilen birkaç özelliği üzerinden değil, tüm özellikleri göz önünde bulundurularak bütüncül bir şekilde değerlendirilmelidir. Tanrı'nın sahip olduğu

536 William Lane Craig, **On Guard: Defending Your Faith with Reason and Precision**, Colorado Springs, David C. Cook, 2010, s. 127-146.

537 **A.e.**

tüm nitelikler göz önünde bulundurulduğunda “Tanrı kötülük yapmamızı emredebilir mi?” sorusu ile “Bir üçgen, daire olabilir mi?” sorusunun çok benzer olduğu anlaşılacaktır, zira ikisi de mantıken imkânsız olanı talep etmektedir[538].

Kısıtlı ilahi buyruk teorisinin ahlaki değerler hususunda Tanrı’ya dayalı doğal yasa anlayışı ile neredeyse aynı olduğunu söylemek mümkündür. Zira iyi, Ockhamlı’nın görüşünün aksine Tanrı’nın irade ederek yarattığı bir şey değildir, Tanrı iyiyi bizzat kendisinde barındırır. Ancak ahlaki görevler Tanrı’nın emirde bulunmasıyla yaratılırlar ve insana ne gibi ahlaki görevler yükleyeceği konusunda Tanrı büyük bir özgürlüğe ve takdir hakkına sahiptir. Örneğin Tanrı, insanlara görev verip vermemek ya da en başta insanı hangi doğada yaratıp hangi iyiliklerden onun mesul tutulacağını belirlemek ya da insana ne kadar zorlayıcı emirlerde bulunmak gibi daha pek çok konuda özgürlüğe sahiptir. Ancak O’nun emirleri, O’nun doğasına bağlı olduğu için, kötü ya da imkânsız emirlerde bulunması düşünülemez. Zira bunlar, tüm özellikleri göz önünde bulundurulduğunda Tanrı’ya yaraşır işler değildir. Özetle kısıtlı ilahi buyruk teorisi; iyinin değişmezliği konusunda doğal yasa anlayışı ile, ahlaki görevlerin Tanrı’nın takdirine ve emirlerine dayalı olması konusunda klasik ilahi buyruk teorisi ile benzerlik gösterir.

Kısıtlı ilahi buyruk teorisini ilk sistematize eden filozof Robert M. Adams’tır[539]. Adams, Tanrı’nın sevgi dolu olma özelliğini ön plana çıkararak, sevgi dolu bir Tanrı’nın insanlara neler emredip emretmeyeceğini tahayyül etmemizi ister, zira Tanrı’nın içeriklerinden biri de yarattıklarına karşı sevgi dolu olmasıdır. Adams’ın elbette sadece Tanrı’nın sevgi dolu olma özelliğini seçtiğini söylemek yanlış olacaktır, zira

538 **A.e.**

539 Robert M. Adams, “A Modified Divine Command Theory of Ethical Wrongness,” **Morality and the Good Life**, Ed. Thomas L. Carson, Paul K. Moser, Oup Usa, 1973.

sadece bu özelliğe sahip olan bir şey Tanrı olma kudretine sahip değildir. Adams da Tanrı'nın sevgi dolu olma özelliğinin göz önünde bulundurulması gereken tek özellik olmadığını, Tanrı'nın adil olma gibi diğer özelliklerinin de hesaba katılması gerektiğini söyler[540]. Hristiyanlıkta da önemli bir tema olan sevginin, Adams tarafından bir vurgu amacıyla kullanıldığını söylemek daha doğru olacaktır. Zira Tanrı'nın insanlara işkence edilmesini niçin emretmeyeceği, Tanrı'nın sevgi dolu olma özelliği ön plana çıkarıldığında daha kolay idrak edilmektedir. Eğer insanlara işkence edilmesi gerektiğini emreden bir Tanrı varsa, sevgi dolu bir Tanrı yok demektir; bu da kısıtlı ilahi buyruk teorisince öne sürülmeyen bir Tanrı anlayışıdır[541]. Buna göre Adams, kısıtlı ilahi buyruk teorisini şöyle formüle eder:

" - Eğer X yanlışsa, o hâlde X, Tanrı'nın emirlerine karşıdır.

- Eğer X zorunluysa, o hâlde X, Tanrı'nın emirlerince gerektirilmektedir.

- Eğer X ahlâken izin verilebilirse, o hâlde X, Tanrı'nın emirlerince izin verilmiştir.

- Eğer sevgi dolu bir Tanrı yoksa, hiçbir şey ahlaken yanlış veya zorunlu veya izin verilmiş değildir"[542]

Adams'ın bu formülasyonu, belki "sevgi dolu" olma niteliğinin vurgulanmasının ne kadar gerekli olduğu hususu dışında, tüm ilahi buyruk teorilerince kabul edilmektedir. Buna göre ancak emir veren sevgi dolu bir Tanrı ahlaki görevleri var edebilir ve ancak emir veren sevgi dolu bir Tanrı varsa insan eylemleri ahlaken içerik yüklü olabilirler. Tanrı'nın ya da daha doğru bir ifadeyle emir veren bir Tanrı'nın olmadığı

---

540 Robert M. Adams, "Divine Commands and the Social Nature of Obligation," **Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers**, 4, 1987, s. 272.

541 Robert M. Adams, **The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology**, s. 101.

542 **A.e.**, s. 129.

durumda ahlaki zorunluluk ve yanlışlıktan söz edilemez. Eğer Tanrı yoksa insan eylemlerinin hepsi ahlaken nötr/içeriksiz eylemler hâline gelecektir, zira Tanrı yoksa insan alelade bir atom yığını olmaktan ibarettir ve böyle değersiz bir varlığın değere yahut ulvi görevlere sahip olduğu iddiası zorlama bir iddia olacaktır.

Adams burada kavramsal bir analizden ziyade metafizik bir zorunluluktan söz etmektedir[543]. Zira daha önce de su ve H_2O örnekleri üzerinden gösterdiğimiz gibi birbiriyle eş anlamlı olmayan sözcükler hâlâ aynı şeye gönderimde bulunabilirler. Ahlaki yanlışlık denildiğinde bir Müslümanın ve ateistin zihinlerinde nispeten farklı şeyler canlanması, ahlaki yanlışlık ile Tanrı'nın yasaklaması arasındaki metafizik zorunluluğa ve ahlaki ontolojiye etki etmemektedir. Ahlakın objektifliği, insanların tavırlarından bağımsız ahlaki gerçeklerin var olduğu manasına gelmekteydi, aynı şekilde ilahi buyruk teorisi de insanların tavırlarına değil ancak Tanrı'nın emirlerine bağımlı olan bir objektif ahlaki görev anlayışı ileri sürer. Yani insanlar takdir etsin yahut etmesin doğru doğrudur, yanlış yanlıştır. Ahlaki yanlışlık, Tanrı'nın emirlerine karşı olma niteliği ile özdeştir ve bu analitik değil, metafizik bir zorunluluktur. Bu çalışmada tercih ettiğimiz *temellendirme* kavramı tam da bu türden metafizik bir ilişkiyi kastetmektedir.

Özetle, kısıtlı ilahi buyruk teorisine göre Tanrı ne iyiyi birtakım Platonik idealara danışarak seçer ne de onu irade ederek yaratır. O, iyiliğin bizzat kaynağıdır ve iyi olan doğasına uygun şekilde eyler. Eğer iyi olanı yapmayan ya da kötü olan bir Tanrı'dan söz edilecekse, bu tür sorular baştan elenmelidir, zira bu tür nitelikler Tanrı'da yer almaz. Bu, ilahi buyruk teorisince bir inanç esası olarak öne sürülmemektedir, yalnızca ilahi buyruk teorisinin öne sürdüğü Tanrı varsayımı bu türden belirli niteliklere sahiptir. Teorinin önerdiği; eğer belirli

543 **A.e.**, s. 139.

türden özelliklere (her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, sevgi dolu olan, iyi olan, koruyan, merhamet eden vb) sahip olan bir Tanrı varsa, iyinin O'nun doğasından, doğrunun ise O'nun emirlerinden geldiğidir. Eğer Tanrı'nın niçin iyi olduğu sorulacaksa bu "Tüm evli olmayanlar niçin bekârdır?" gibi bir soru olacaktır, zira O zaten iyiliği barındırandır, en azından kısıtlı ilahi buyruk teorisince öne sürülen ve objektif ahlakı temellendiren Tanrı böyle olmak zorundadır. Tanrı'nın her şeye gücü yeten olma özelliği öne sürülerek kötülüğü emredip emredemeyeceğini sormak; Tanrı'nın iyi olma, merhametli olma, sevgi dolu olma gibi diğer niteliklerini görmezden gelmekte ve Tanrı'nın gücü ile iyiliği arasında gereksiz bir tercihte bulunmayı telkin etmektedir[544]. Kötülüğü emreden kaprisli bir Tanrı'nın varsayıldığı bir senaryonun ilahi buyruk teorisini savunan biri tarafından kabul edilmesi gerekmez, zira bu durumda sözü edilen Tanrı artık kavranabilen en muhteşem varlık olan Tanrı değildir[545].

İlahi buyruk teorisine göre Tanrı iyiliğin hem kaynağı hem standardıdır. Tüm bu nitelikleriyle birlikte Tanrı, emirlerde bulunarak insanlara objektif ahlaki görevlerini tayin eden faildir. William P. Alston, Tanrı'nın iyiliğin nihai standardı olmasının apaçık olduğunu ifade eder[546]. Alston, Euthyphron eleştirisini sebep göstererek Tanrı ile temellendirilen bir ahlakın keyfi olacağını iddia edenleri niçin Tanrı'nın, herhangi bir genel ilkeden daha keyfi olacağını açıklamaya davet eder[547]. İlahi buyruk teorisinin hem ahlaki değerlerin hem de ahlaki görevlerin objektifliği hususundaki avantajı buradan gelir. Nihai iyi olan Tanrı'nın objektif değerleri temellendirmesi, değersiz evrenin değerleri temellendirmesinden çok daha olasıdır. Her şeye gücü

544 Paul Copan, Matthew Flannagan, **Did God Really Command Genocide?**, Baker Books, 2014, s. 171-185.

545 **A.e.**

546 **A.e.**

547 **A.e.**

yeten bir fail olarak Tanrı'nın, insanların objektif ahlaki görev ve sorumluluklarını emretmesi, faili bulunmayan bilinçsiz evrenin ya da insanların yasa koyuculuğundan çok daha makul bir zemidir. Zira Tanrı'dan daha objektif olabilmek mümkün değildir. Hatta, ahlak hususunda kim ya da ne Tanrı'dan daha objektif olabilir? Bu objektiflik Tanrı dışında kim ya da ne ile temellendirilebilir? İlahi buyruk teorisinin bu iddiasının kabul edilmesi için Tanrı'ya inanmak zorunlu değildir, Tanrı yalnızca bir ihtimal veya varsayım olarak öne sürülmektedir, bu sebeple bir nihilist ya da natüralist de ilahi buyruk teorisini tutarlılıkla destekleyebilir ancak Tanrı olmadığı için ahlaki değer ve görevlerin var olmadığını söyleyebilir. Ancak tüm evreni ya da evrenleri yaratan bir Tanrı'nın objektif ahlaki görevleri yaratamayacağını söylemek tuhaf bir iddiadır.

Klasik ve kısıtlı ilahi buyruk teorilerinden hangisinin daha makul olduğunu belirlemek için, bir sonraki başlıkta Tanrı'nın doğasını ve zorunlu varlıklar ile ilişkisini ele alacağız.

2.2.4. | Tanrı'nın Doğası

Klasik ve kısıtlı ilahi buyruk teorileri arasındaki okul içi rekabetin galibi, büyük ölçüde Tanrı'nın doğasının ve her şeye gücü yeten olma (*omnipotent*) niteliğinin nasıl algılandığına bağlıdır. İslam kelamında da "Muhal yapmak kudrete dahil midir?" sorusu altında tartışılmış olunan imkânsızı Tanrı'dan beklemenin makul olup olmadığı hususundaki duruşumuz, ilahi buyruk teorileri arasındaki seçimimizi de etkileyecektir. Yani Tanrı'nın her şeye gücü yeten olma niteliği nasıl anlaşılmalıdır? Her şeye gücü yeten olması, Tanrı'nın iyi olma niteliği ile bağdaşmakta mıdır? O, kötü bir emirde bulunamaz mı? Öyleyse O'nun her şeye gücünün yettiğinden söz edilebilir mi?

Ockhamlı, mantık ve matematiği Tanrı'nın da değiştiremeyeceğini, zira Tanrı'nın çelişkileri mümkün kılamayacağını iddia etmekteydi. Ne var ki Ockhamlı, iyi ve doğru ile insan

eylemleri arasında böyle bir mantıksal zorunluluk olmadığını, dolayısıyla cinayetin iyi ve doğru olmasının bir çelişki olmadığını iddia etmekteydi. Öte yandan kısıtlı ilahi buyruk teorisine göre ise kendisi iyi olan Tanrı'nın kötüyü emretmesi mantıksal bir çelişkidir. Buradaki sorun, Tanrı'nın her şeye gücü yeten olma ve iyi, merhametli, adil gibi sıfatları arasında nasıl bir ilişki kurulacağıyla ilgilidir. Eğer Tanrı'nın kötü olanı yapamaması onun kudretinin eksikliği manasına geliyorsa, bu durumda sınırsız kudret sahibi Tanrı'nın kötü olanı yapamayacağı iddia edilemez. Ancak Tanrı'nın kudretini; çelişkileri ve imkânsızı da mümkün kılabilen bir sonsuzlukta algılamak gerekmemekteyse ve hatta bu tür bir talep hatalıysa, bu durumda iyi olan Tanrı'nın kötüyü yapamayacak olmasının bir güçsüzlük olmadığı savunulabilir olacaktır.

Tanrı'nın her şeye gücü yeten olma özelliğinin nasıl yorumlanacağı hususunda muhtemelen verilebilecek en zıt iki örnek Descartes ve Thomas Aquinas'ın görüşleridir. Descartes, Ockhamlıdan bile daha katı bir kudret tahayyülünden yanadır, zira Ockhamlıda Tanrı hâlen çelişkileri yapamıyorken, Descartes'ta Tanrı ile mantıksız ve çelişik görünen her şey mümkündür. Descartes'a göre *zorunlu varlıklar* kategorisine giren önermeler, sayılar ve mantık ile matematik kanunları esasen zorunlu değil mümkündür ve Tanrı tarafından tıpkı diğer yaratıklar gibi yaratılmışlardır[548]. Hatta Tanrı bunları yaratmakla kalmaz, aynı zamanda üzerlerinde tam kudret sahibidir. Bu da demektir ki 2+2 = 4 ve A = A gibi önermeler sadece Tanrı tarafından bir elmanın yaratılması gibi yaratılmakla kalmaz, aynı zamanda Tanrı bunları dilediği şekilde değiştirebilir. Tanrı için 2+2 = 5 ve hatta 2+2 = Dostoyevski önermelerini doğru yapmak mümkündür. Yani Tanrı, hiçbir

548 Alvin Plantinga, **The Analytic Theist: An Alvin Plantinga Reader**, Ed. James F. Sennett, Cambridge, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1998, s. 225-257.

şeyi o şekilde yapmak zorunda değildir ve bizim algımızca çelişkili görünenleri yapmak da kudretince mümkündür.

Descartes'ın pozisyonuna göre Tanrı'nın Descartes'ı yaratıp aynı zamanda "Descartes yaratılmamıştır" önermesini doğru kılması mümkündür[549]. Tanrı'nın varken "Tanrı yoktur" önermesinin doğru olması, hatta Tanrı'nın kendi sıfatlarıyla çelişerek bir değil üç yüz tane olması, yaratılmış olması da Tanrı'nın dilemesi hâlinde mümkündür. Hatta imkânsız diye bir şey yoksa, herhangi bir şeyin Tanrı'nın dilememesi hâlinde gerçekleşmesi de mümkündür, zira aksi takdirde Tanrı "dilemediklerinin gerçekleşmesine güç yetiremeyen" olacaktır. Yani Descartes'ın, Tanrı'nın kudretine gölge düşürmeme endişesiyle öne sürdüğü bu iddiası, esasen Tanrı'nın kudretine de gölge düşürmektedir, zira Tanrı'nın her şeye gücü yeten olup aynı zamanda her şeye gücünün yetmemesi de mümkün hâle gelmektedir. Elbette Descartes, savunduğu pozisyonun en azından bu dünyada ve bu algılarımızla kavranamaz olduğunun farkındadır. Ancak onun vurgulamaya çalıştığı husus, bizim algılarımızın Tanrı'nın kudretini ölçmek ve yargılamak için geçerli bir kriter oluşturmadığıdır[550]. Yani her ne kadar bize imkânsız gözükse de, Tanrı için o şeyi mümkün kılabilmenin bir yolu vardır ve dilerse O, bunu yapar. Ancak Descartes'ın bu izahı da yeterli gözükmemektedir, zira Tanrı bizi hem bu şekilde yaratıp hem de çelişkilerin aslında çelişki olmadığını idrak etmemizi sağlayabilirdi. Bu durumda çelişkileri kavrayamamamızın sebebi olarak "bu şekilde" yaratılmış olmamızı öne sürmek hiçbir şeyin garantörü olmamaktadır, zira Descartes'ın öne sürdüğü Tanrı, bizim bu halimizdeyken de çelişkilerin mümkün olduğunu idrak etmemizi sağlayabilirdi. Ek olarak, Descartes'ın iddiası hiçbir zorunlu varlık olmadığını, her şeyin Tanrı açısından olumsal olduğunu iddia

549 **A.e.**
550 **A.e.**

etmektedir. Bu durumda "Zorunlu doğrular yoktur" önermesinin bizzat kendisi doğruluk iddiası taşıyacağından önerme her durumda kendisiyle çelişik hâle gelecektir[551].

Açıkçası, Descartes'ın iddiasının rasyonel bir zeminde savunulması ve mantıksal tutarlılığa sahip bir şekle büründürülmesi mümkün gözükmemektedir. Belki bu iddia, ancak büyük bir teslimiyet ile ve belki bazı rötuşlar ile şüphe payına mazhar olabilir. Fakat görüldüğü üzere rasyonel bir zeminde bu iddiayı ele almaya çalışmak mümkün değildir ve en büyük kaygısı Tanrı'nın kudretine gölge düşürmemek olan bu görüş, en çok da Tanrı'nın kudretine dair sağlıksız bir bakış açısı sunmaktadır, zira bu anlayışa göre Tanrı'nın tam kudret sahibi olması için Tanrı'nın kudretsiz olabilmesi veya kudretsizlik alameti olan şeyleri de yapabilmesi gerekmektedir. Tüm bu sağduyuya ve akla karşı yönlerinden ötürü böyle bir pozisyonu savunan pek fazla filozof bulunmamaktadır ve bu pozisyonu savunan bir filozof bulmak için felsefe tarihinde Descartes'a kadar geri gitmek gerekir.

Zorunlu varlıkların ve mantık, matematik yasalarının Tanrı karşısındaki durumunu açıklamanın bir diğer yolu ise, bunların Tanrı tarafından herhangi bir obje gibi yaratılmadığı, ancak Tanrı'nın rasyonel olan doğasına zaten içkin olduklarını öne sürmektir. Tanrı her nasıl ki ezeli/yaratılmamış olma niteliğine kendiliğinden sahipse ve O'ndan aynı anda hem yaratılmamış hem yaratılmış olmasını beklemek çelişkili bir talepse; zorunlu varlıklar denilen mantık ve matematik yasalarının başka şekillerde olmasını talep etmek de aynı oranda çelişik ve absürttür. Zira Tanrı'nın doğası bizzat rasyoneldir. Mantığın ve matematiğin zorunlu doğruları da, rasyonel doğasına uygun eylemde bulunan Tanrı'dan gelmektedir.

Yalnız bu bakış açısı Platonculuk ile karıştırılmamalıdır. Platonculuk, Tanrı'dan bağımsız olan ezeli ve ebedi sonsuz

---

551 **A.e.**

sayıda varlık öne sürer ve Tanrı'nın bu soyut varlıkları örnek alarak yaratımda bulunduğunu, Tanrı'nın da kendinden bağımsız bir realiteye boyun eğmek zorunda olduğunu savunur. Oysa söz konusu zorunlu varlıkların Tanrı olmaksızın var olamayacağını ve nihayetinde Tanrı'ya bağımlı olduklarını, zira Tanrı'nın tüm varlığın kaynağı olduğunu iddia etmek Platonculuktan apayrı bir pozisyondur. Platonculuk, Tanrı dışında birtakım varlıklar öne sürerken, kısıtlı ilahi buyruk teorisi söz konusu niteliklerin zaten Tanrı'ya içkin ve bağımlı olduğunu savunur. Ne var ki Tanrı'nın temel mantık ve matematik yasalarını tıpkı bir elmanın formunu, rengini, kokusunu değiştirebileceği gibi değiştirmesini beklemek, O'nun doğasına içkin olan niteliklerin değişmesini beklemek olacağından hatalı bir taleptir. Zira Tanrı'nın doğası rasyonel ve değişmezdir. En nihayetinde Tanrı, kendi doğasına uygun bir şekilde eyler ve yaratır; O'nun kendi doğasını değiştirememesi bir güçsüzlük olarak düşünülmemelidir.

Aquinas tarafından da savunulan bu görüş, "Tanrı her şeyi yapabilir" önermesindeki "her" kelimesinin çelişkileri içermemesi gerektiğini öne sürer[552]. Durumları zorunlu, imkânsız ve mümkün şeklinde üçe ayırdığımızda, Tanrı'dan dahi zorunlu durumların aksi şekilde olmasını ya da imkânsız durumların olmasını talep etmek hatalıdır. Örneğin Tanrı zorunlu bir varlıktır ve Tanrı'dan var olmamasını umamayız. Tanrı'nın hem var olması hem var olmaması imkânsızdır, bunu da Tanrı'dan talep edemeyiz. Aquinas'a göre bu tür çelişik durumlar için "Tanrı onları yapamaz" demekten ziyade "Böyle şeyler yapılamaz" demek daha doğrudur[553]. Dolayısıyla Tanrı'nın ancak

---

552 Thomas Aquinas, "Tanrı Kadir-i Mutlaktır," **Din Felsefesi Seçme Metinler**, Ed. Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, Çev. Rahim Acar, Nebi Mehdiyev, Hümeyra Özturan, Osman Baş, İstanbul, Küre Yayınları, 2013, s. 191-193.

553 **A.e.**

mümkün olan her şeyi yapabilir olması O'nun kudretinden bir şey eksiltmemektedir.

Descartes gibi Tanrı'nın belirli bir doğaya sahip olmadığını iddia etmek yahut Tanrı'nın belli bir doğaya sahip olduğunu öne sürmek yahut burada bahsedilmeyen ilahi basitlik görüşü gibi Tanrı'nın tüm niteliklerinin özdeş olduğunu öne sürmek yahut nominalist bir bakışla bu tür niteliklerin aslen var olmadığını iddia etmek gibi, Tanrı'nın doğası hakkında değerlendirmeye alınabilecek birçok görüş vardır. Çalışmanın sınırlarını ve amacını aşacağından tüm bu görüşlere yer vermeyecek, yalnızca Descartes ve Aquinas örnekleri üzerinden her şeye gücü yeten olma ve iyi olma niteliklerinin nasıl bağdaşacağını gösterecek ve bu sayede niçin kısıtlı ilahi buyruk teorisini tercih ettimi açıklayacağım.

Descartes'ın görüşünün, Ockhamlının savunduğundan da katı bir teolojik iradeciliği gerektirdiğine şüphe yoktur. Zira Ockhamlıda çelişkileri mümkün kılamayan Tanrı, Descartes'ta bunu yapabilmektedir. Dolayısıyla Descartes'ın pozisyonunca Tanrı'nın kalp atışını kötülük, her gün saat 3'te portakal yemeyi iyilik yapabilmesi dahi mümkündür. Dikkat edilmesi gereken husus, klasik ilahi buyruk teorisini savunmak için bu denli katı bir iradeciliğin gerekmediğidir. Ben bu noktada Descartes'ın görüşünün -yukarıda sebepleri izah edildiği üzere- savunulamaz, Ockhamlıya ait görüşün ise keyfi olduğu görüşündeyim. Ockhamlıda keyfi bulduğum husus, Tanrı'nın insan doğasına uygun bir ahlak yaratmak zorunda oluşunun teolojik iradecilik kapsamında neye dayanarak iddia edilebildiğidir. Eğer Tanrı kimseye borçlu değilse neden ahlakı da insan doğasına uygun yaratmak zorunda olsun? Eğer Tanrı, kötü olanı emredebiliyorsa, insan doğasına ters olanı niçin emredememektedir? Cinayeti emredebilen Tanrı, cinayet insanlarca tiksinç bulununca niçin bunu emredememektedir? Öte galaksilerdeki canlılara yardım etmek gibi yapmamızın mümkün olmadığı eylemlerden

bizi sorumlu tutması niçin mümkün değildir? Hatta ahlakla ilişkisiz eylemleri, örneğin portakal yemeyi niçin ahlaki eylem statüsüne alıp insanlara ahlaki görev olarak emredememektedir? Ockhamlı'nın iddia ettiği üzere cinayet ile kötülük arasında bir mantıksal zorunluluk yoksa, aynısı portakal yemek ve ahlaki eylem statüsüne sahip olmak için de iddia edilemez mi? Tanrı bunları niçin yapamamaktadır? Kısacası dikkat çekmek istediğim husus, cinayeti iyilik yapabilecek kadar kudret ve özgürlük sahibi olan Tanrı'nın, az önce örneği sayılan durumları neye göre ve niçin mümkün kılamayacak olduğudur. Bunlar, Ockahmılın teolojik iradecilik görüşü içerisinde çekilen keyfi çizgilerdir, zira Tanrı'ya Ockhamlı'nın tanıdığından "daha da" sınırsız bir özgürlük alanı vermemek için bir gerekçemiz yoktur. Ancak Ochkamlı bu özgürlük alanına keyfi sınırlar çekmiş gibi gözükmektedir. Fakat bunlardan da öte klasik ilahi buyruk teorisinin en büyük açmazı elbette Tanrı'nın kötüyü emredebilir olmasıdır. Her ne kadar klasik ilahi buyruk teorisi bu durumu kurşunu ısırarak kabul etse de, bunun pek makul olmadığı açıktır.

Öbür taraftan, iyiliği Tanrı'nın şaşmaz ve sabit bir içsel özelliği olarak alan kısıtlı ilahi buyruk teorisi bu sorunlara maruz kalmamaktadır. Tanrı'yı sadece her şeye gücü yeten olarak değil, ancak tüm nitelikleriyle birlikte tahayyül eden kısıtlı ilahi buyruk teorisi, iyi bir Tanrı'nın yarattıklarına kötüyü ya da imkânsızı emretmesini de bir çelişki olarak alır. Böylece Tanrı'nın rastgele *bazı* niteliklerine değil, ancak *her* niteliğine aykırı eylemesini bir çelişki olarak görür. Kısıtlı ilahi buyruk teorisi, her şeye gücü yeten olma niteliğini akla gelebilecek her şeyi değil, ancak mümkün olan her şeyi yapabilir olma şeklinde ele alır. Buna göre Tanrı'nın kötüyü istemesi ya da emretmesi; kare bir çember yaratması gibi çelişiktir ve talep edilemez[554].

554 Copan, Flannagan, **Did God Really Command Genocide?**, s. 171-185.

Sonuç olarak kısıtlı ilahi buyruk teorisi, Ockhamlının aksine, değerleri ve görevleri birbirinden ayrı ele alır. İyi, Tanrı'nın içsel ve değişmez bir niteliğidir. Ahlaki görevler ise Tanrı'nın iyi olan doğasının yasa hâline getirilmiş hâlidir. Yani ahlaki değerlerin temeli Tanrı'nın doğası, ahlaki görevlerin temeli ise Tanrının emridir. Tanrı'nın emretmediği ya da yasaklamadığı bir şeyden ise sorumlu tutulmayız. Tanrı'nın iyi olma niteliği sabit olmakla birlikte hangi emirlerde bulunacağı O'nun iradesine ve takdirine bağlıdır. Örneğin Tanrı'nın hangi iyilerden insanı mesul tutacağı, hatta insanı en başta neleri kavrayabilir ve yapabilir bir doğada yaratacağı, insana ne ölçüde zorlayıcı ahlaki görevler vereceği O'na kalmıştır ve Tanrı'nın bu konular üstünde takdir hakkı vardır. Ancak sonuç olarak iyi ve sevgi dolu bir Tanrı, kullarına kötü olan emirlerde bulunamaz, bunu iddia etmek çelişik bir taleptir.

2.2.5. | İlahi Buyruk Teorisi Aleyhindeki Diğer Eleştiriler

2.2.5.1. | Tanrı'nın Gerekçeleri İtirazı

Euthyphron ikilemine benzer olan bu itiraz şu şekildedir: Tanrı'nın emirde bulunması için ya gerekçesi yoktur ve dolayısıyla ahlak keyfidir ya da Tanrı'nın emirde bulunması için gerekçeleri vardır ve normatif güce sahip olan Tanrı'nın emirleri değil, bu gerekçelerdir[555]. Ahlaki nonnatüralistlerden Russ Shafer-Landau ve Michael Huemer tarafından savunulan bu argüman, Tanrı'nın emirde bulunma gerekçelerinin esasen Tanrı'nın emrinden bağımsız ahlaki gerçeklere dayandığını öne sürer[556]. Bu da ahlaki görevlerin, Tanrı'nın emrinde temellenemeyeceği manasına gelmektedir. Zira biz de Tanrı'nın dayandığı gerekçelere dayanarak objektif bir ahlak temin edebiliriz.

555 Paul Copan, Matthew Flannagan, **Did God Really Command Genocide?**, s. 171-185.

556 **A.e.**

Öncelikle bu argümanı savunan sözü edilen filozoflar, inşacılığı gerekçelerin ahlaki ontolojiyi oluşturamayacağı hususunda -haklı olarak- eleştirmişlerdir. Fakat aynı realist filozofların şimdi gerekçelerin ahlaki ontolojiyi oluşturabileceğini iddia etmesi tuhaftır. Ortada apaçık bir çifte standart vardır. Bu elbette itirazın cevabı değildir ancak ahlaki realist kamptan ilahi buyruk teorisine böyle bir itiraz sunulması tutarsızdır. İnşacılık başlığında da açıklandığı üzere gerekçeler gerçekten de ahlaki görevlerin ontolojisinden ayrıdır. Tanrı'nın emirde bulunmak için birtakım gerekçelere sahip olması, Tanrı'nın fiilen emirde bulunmasından farklıdır ve ilahi buyruk teorisine göre ahlaki görevleri var eden gerekçeler değil, bu emirlerin kendisidir. Paul Copan'a göre bu itiraz, motivasyonel açıklama ile temellendirici açıklamayı birbirine karıştırmaktadır[557]. Tanrı'nın bilinebilen yahut bilinemeyen bazı motifler ile emirde bulunması mümkün ve hatta muhtemelen doğrudur; ancak emrin motivasyonel açıklaması, temellendirici açıklama ile bir değildir. Bir yargıcın hükümde bulunmak için sahip olduğu gerekçeler ile bulunmuş olduğu hüküm özdeş değildir. Yahut bir kişinin bekâr olmak için gerekçelere sahip olması, onun bekâr olması ile özdeş değildir[558]. Dolayısıyla bir failin neden öyle davrandığını açıklamak ile o şeyin ne olduğunu açıklamak bir değildir. Dolayısıyla Tanrı'nın bir emri hangi motiflerle verdiğini açıklamak, emirlere dair motivasyonel açıklama sunsa da bir eylemin ahlaki zorunluluğunu ya da yanlışlığını temellendirmemektedir. Esasen, bu hususta inşacılığa getirdiğimiz eleştiriler burada da geçerlidir. Zira nasıl ki benim bir ressam olmak için gerekçelerimin olması, ressam olmak görevini yaratmıyorsa, Tanrı'nın emirde bulunmak için gerekçelerinin olması da emri olmaksızın insanlara görev bindirmemektedir.

557 **A.e.**
558 **A.e.**

Peki argümanın iddia ettiği üzere Tanrı'nın gerekçeleri, aslında Tanrı'nın emirlerinden bağımsız ahlaki gerekçelere mi dayanmaktadır? Tanrı'nın dayandığı tüm gerekçeler ahlaki gerekçeler olmak zorunda değildir. Tanrı, ahlaki görevleri tayin ederken ahlakla ilgisi olmayan başka rasyonel gerekçelere de sahip olabilir. Tanrı'nın tüm gerekçelerini bilmemizin pek olası olmamasından ötürü bu konuda muğlak konuşmanın daha doğru bir tavır olduğunu düşünmekteyim. Fakat esas önemli olan, söz konusu gerekçeler ister ahlaki ister ahlakla ilgili olmayan gerekçeler olsunlar, bize metafizik temellendirme hakkında bir söz söylememektedirler. Dolayısıyla Tanrı'nın gerekçelerinin ne tür gerekçeler olduğu bu tartışma kapsamında önem teşkil etmemektedir. Gerekçelerden ahlaki görevlere sıçrama yapabilmeyi sağlayan; belirli karakteristik özelliklere sahip olan otorite sahibi bir Tanrı'nın emirde bulunmasıdır. Bu, ilahi buyruk teorisinin inşacılıktan en belirgin yanıdır. İnsan ise, gerekçelerden objektif ahlak yaratabilecek sihirli bir değneğe sahip değildir, tıpkı realistlerin inşacılara getirdikleri eleştirilerde gördüğümüz gibi.

Steven Pinker da benzer şekilde, niçin bizim de doğrudan Tanrı'nın dayandığı gerekçelere dayanarak bir ahlak tesis edemeyeceğimizi sorar[559]. Birincisi, her ne kadar bazı isabetli tahminlerde bulunmamız mümkün olsa dahi, yine de Tanrı'nın tüm gerekçelerini bilmemiz olası değildir. İkincisi ise, Tanrı'nın tüm gerekçelerinin bilgisine sahip olsak dahi Tanrı ile aynı karakteristik özelliklere sahip olmadığımızdan ötürü objektif bir ahlaka sahici varlık verebilecek otoriteye sahip değiliz. Tanrı, evrenin yaratıcısı olma, her şeye gücü yeten olma, her şeyin sahibi olma gibi nitelikleri ile yarattıkları üzerinde tam otorite sahibi bir güç olarak ahlakı yaratabilir ve ahlakın ontolojisi için temel olabilir. Ancak insan, geçerli

559 Steven Pinker, "The Moral Instinct," Ocak 13, 2008, (Çevrimiçi) https://www.nytimes.com/2008/01/13/magazine/13Psychology-t.html, 13 Temmuz 2023.

gerekçelere sahip olduğu herhangi bir şeyi yapabilme kudretine sahip değildir. Evreni yaratmak için geçerli gerekçelere sahip olmamız, Tanrı gibi evreni hiçten yaratabileceğimiz anlamına gelmemektedir. Ahlaki gerekçelere sahip olmamız da Tanrı gibi objektif ahlakın ontolojisini temellendirebileceğimiz anlamına gelmemektedir. İnsan ancak evrende potansiyeli bulunanı keşfedebilir ve üretebilir, fakat evren değerden yoksunsa ve objektif ahlak yoksa, insan bunu hiçten yaratamaz, her ne gerekçeye ve motife sahip olursa olsun.

Sonuç olarak, Euthyphron argümanından türetilmiş bu itiraz, inşacılığın düştüğü hataya düşerek gerekçeler ile ontolojiyi birbirine karıştırmaktadır. Ahlaki görev veya zorunluluk, sahip olunan gerekçeler ile özdeş değildir. Gerekçeler, ahlakın metafizik temellendirilmesi hususunda rol sahibi değillerdir. Son olarak itiraz, Tanrı'nın yaratıcı olma, kudret ve mülkiyet sahibi olma gibi niteliklerini es geçmekte, niçin ancak bu gibi niteliklere sahip olan bir Tanrı'nın ahlaki ontolojiyi temin edebileceği konusunda yeterli idraki gösterememektedir. Zira biz insanlar, Tanrı ile birebir örtüşen gerekçelere sahip dahi olsak, onları ontolojik bir gerçeğe çevirme gücüne sahip olamayız.

2.2.5.2. | Tanrı'ya Niçin İtaat Etmeliyiz?

17. yüzyıl filozofu Ralph Cudworth ile özdeşleşen ve çağdaş dönemde de sıklıkla dile getirilen "önceki emir" itirazı şudur: Tüm ahlaki zorunluluklar, ilahi buyruk teorisinin iddia ettiği üzere Tanrı'nın emirlerinde temellenemez, zira Tanrı'nın emirlerinden önce gelen bir "Tanrı'nın emirlerine itaat edilmelidir" zorunluluğu olmalıdır ve bu zorunluluk açıkça görülüyor ki Tanrı'nın emirlerinden gelemez. Yani Tanrı'nın emirleriyle yarattığı zorunluluklardan önce gelen bir "Tanrı'ya itaat etmeliyiz" ahlaki zorunluluğu daha olmalıdır. Dolayısıyla tüm

ahlaki görevlerin Tanrı'nın emirlerinde temellendiğini söyleyen ilahi buyruk teorisi yanlıştır[560].

J. L. Mackie bu durumu sıradan bir yöneticinin bir başka insana emir vermesine benzetir. Eğer yönetici bana X emrinde bulunursa, X'in benim için zorunlu olması eğer ben zaten yöneticinin emrine tabiysem mümkündür. Eğer daha önceden gelen bir 'yöneticinin emirlerine uyma zorunluluğu'na sahip değilsem, yönetici sırf emir vererek X'i benim için zorunlu kılamaz. Bu durumu Tanrı'nın Y emrini vermesine benzeten Mackie, eğer ancak Tanrı'nın emirlerinden önce gelen bir "Tanrı'nın emirlerine itaat etme zorunluluğu" varsa Y'nin benim için zorunluluk hâline gelebileceğini söyler. Bu da demek olur ki Tanrı'nın emirleri, tüm ahlaki zorunlulukların kaynağı olamamaktadır.

Mackie'nin analojisindeki ve argümandaki hata, tıpkı bir önceki itirazda da olduğu gibi Tanrı'nın mülkiyet ve otorite sahibi oluşunun es geçilmesinden kaynaklanmaktadır. Yönetici gerçekten de kendi emri altında olmayan veya sokaktan geçen herhangi bir insana görev bindiremez. Bunu yapabilmesi için o insan zaten onun emrine tabi olma zorunluluğuna sahip olmalıdır. Ne var ki hiçbir insan Tanrı'nın mülkiyeti dışında var olamaz. Yöneticinin görev yaratabilme kudreti kendi ofisindeki veya birimindeki çalışanlar için geçerliyken, istisnasız tüm insanlar Tanrı'nın mülkiyetine dahildir ve Tanrı emir vermek suretiyle onlar üzerinde normatifliği yaratabilmektedir.

Bu noktada makul bir şekilde şu sorulabilir: Peki Tanrı'nın mülkiyet sahibi olması, yine de ona itaat etmemiz gerekliliğinin bir emirden kaynaklanmadığı anlamına gelmemekte midir? Bu cevap ile ahlaki zorunluluklar, emirler yerine Tanrı'nın mülkiyet sahibi olma gibi diğer nitelikleri üzerinden açıklanmamakta mıdır? Bu itirazda kaçırılan nokta, Tanrı emirde bulunmasaydı ona itaat etme zorunluluğumuzun da bulunmayacak

560 C. Stephen Evans, **God and Moral Obligation**, s. 98-99.

oluşudur. Tanrı, insanlara kendisine itaat etmeleri gerektiği emrinde bulunmak zorunda değildir. Yani Tanrı, ilk emri ile, ahlaki normatiflik evrenini de yaratmış olmaktadır. Yöneticinin kendi ofisi dışındaki birine ilk emirde bulunarak görev vermesi mümkün değilken, hiçbir varlık kendi mülkiyeti dışında olmayan Tanrı için bu durum söz konusu değildir. O, ilk emriyle ahlaki statüyü de otomatikman yaratmış olur.

Yani Tanrı, fiziki evreni hiçlikten yarattığı gibi, ilk emri ile normatifliği, görevleri, zorunlulukları da hiçlikten yaratabilir. Yöneticinin yetki alanı dışındaki bir insana "Bana itaat et" demesi, normatifliği yaratamaz. Ancak Tanrı'nın, hâlihazırda mülkü olan insanlara "Bana itaat edin" demesi normatifliği yaratabilmektedir. Dolayısıyla ahlaki zorunlulukları yaratan şey Tanrı'nın emrinden bağımsız bir Tanrı'ya itaat edilmesi zorunluluğu değil, Tanrı'nın ilk emridir. Bunu mümkün kılan; Tanrı'nın mülkiyet, otorite, kudret sahibi olma gibi nitelikleridir ancak emir olmaksızın bu nitelikler tek başına Tanrı'ya itaat görevini yaratmamaktadır[561].

Bir ilahi buyruk teorisyeni olmamasına karşın Mark Schroeder de bu durumun Tanrı'nın statü farkı ile açıklanabileceğini öne sürer. Schroeder'e göre bu argüman aslında bir insan ile Tanrı arasındaki farkı açıklamamızı istemektedir. "Benim emrim zorunluluk yaratamazken niçin Tanrı'nın emri zorunluluk yaratabilmektedir?" sorusunun cevabı açık bir şekilde Tanrı'nın sahip olduğu özel statüdür. Böylece Tanrı'ya niçin itaat etmemiz gerektiği konusunda Tanrı'nın emrinden ayrı bir zorunluluğa sahip olduğumuzu iddia etmeye gerek yoktur, zira Tanrı emirde bulunarak hiçlikten zorunlulukları yaratabilecek statüdedir[562].

İlahi buyruk teorisine sıklıkla yöneltilen bu itirazdaki bir diğer ilginçlik, bu itirazın neredeyse tüm ahlak felsefelerine

561 Copan, Flannagan, **Did God Really Command Genocide?**, s. 159-170.
562 **A.e.**

uygulanabilir olmasıdır. Paul Copan, aynı itirazı natüralizme karşı yöneltir ve doğal ahlaki gerçeklere uyma zorunluluğumuzun nereden geldiğini sorar. Eğer daha önceden gelen bir "doğal ahlaki gerçeklere uyma zorunluluğu" yoksa doğal ahlaki gerçeklere uymam için bir zorunluluğum olamaz, dolayısıyla natüralizm ahlaki zorunlulukların kaynağı olamayacaktır[563]. C. Stephen Evans, bu itirazı Kantçılığa yönelterek, tüm zorunluluklar kategorik imperatiften türetiliyorsa kategorik imperatife uyma zorunluluğumuzun nereden geldiğini sorar[564]. Yahut faydacı ahlakı savunan birisini ele alalım, "Toplam faydayı arttıranı yapma zorunluluğumuz nereden gelmektedir?" diye sorulduğunda cevabı yine "Çünkü toplam faydayı arttıran bu" olacaktır. Kaçınılmaz bir şekilde, hemen hemen tüm ahlak felsefeleri burada döngüsel bir izaha başvurmak durumundadır. İlahi buyruk teorisi, Tanrı'nın niteliklerine ve statüsüne dayanarak ilk emre niçin itaat edilmesi gerektiği sorusuna sözü edilen tüm ahlak felsefelerinden daha doyurucu bir cevap sunmaktadır. Ancak ilginç bir şekilde, literatürde bu eleştirinin çoğu zaman sadece ilahi buyruk teorisine karşı kullanıldığı görülmektedir. Bu elbette bir ahlaki nihiliste yöneltilebilecek bir itiraz değildir, o zaten tüm ahlak felsefelerine karşıdır, ancak bir ahlaki realistten ilahi buyruk teorisine böyle bir itiraz gelmesi anlamsızdır.

Tanrı'nın emrine niçin itaat etmemiz gerektiğini yine Tanrı'nın emri ile açıklamak ilk bakışta döngüsel bir izah gibi durmaktadır ancak bu bir döngüsellikten ziyade, Tanrı'nın emrini ahlakın temellendiği nihai zemin olarak ele almak şeklinde düşünülmelidir. Nihayetinde objektiflik iddiasında bulunan her ahlaki görüş nihai bir durak noktası benimsemek zorundadır.

---

563 **A.e.**

564 Evans, **God and Moral Obligation**, s. 100.

2.2.5.3. | Olan/Olması Gereken Problemi

Ahlaki natüralizm başlığında Hume'un "-dir" önermelerinden "-meli" sonucunun çıkamayacağı yönündeki eleştirisini teist ahlak anlayışlarına da yönelttiğinden söz etmiştik. Hume'a göre betimsel olan "Tanrı X'i emretti" önermesinden, "O hâlde X'i yapmalıyım" şeklindeki değer yüklü sonuca geçiş yapılması da olan/olması gereken ayrımını ihlal etmektedir.

Oysa olan/olması gereken ayrımı ilahi buyruk teorisi açısından bir problem yaratmamaktadır. Zira Tanrı, tanımı gereği hükümdar olan ve emrettikleri yapılması gerekendir. Örneğin şu argümantasyonu ele alalım:

- Hükümdar, emirleri yerine getirilmesi gereken kişidir.
- Hükümdar, X'i emretti.
- Hükümdarın yönetimindekiler X'i yapmalıdır.

Sözü edilen hükümdar sıradan bir insan olduğu sürece elde edeceğimiz sonuç tıpkı Searle örneğinde gördüğümüz üzere koşullu bir buyruk olacaktır. Zira hükümdar, tanımı gereği emirlerine uyulması gereken kişi olsa da bunun için hükümdarın yetki ve egemenliğine dahil olma koşulu vardır. Teizme göre ise Tanrı var olmaksızın herhangi bir insanın var olması mümkün değildir ve herkes onun mülkiyetine dahildir, dolayısıyla her insan zorunlu olarak Tanrı'nın egemenliği altındadır. Tanrı, hiçbir insanın sahip olamayacağı kadar geniş bir mülkiyet ve otoriteye sahip olan hükümdardır. Dolayısıyla Tanrı'nın emirleri koşulsuz buyruklardır. Yani egemenlik alanı sınırsız olan Tanrı'nın emirlerine uyulması gerekliliği Hume Yasasını ihlal etmemektedir.

Çağdaş dönemin önemli ilahi buyruk teorisyenlerinden Philip L. Quinn de -dir önermelerinden -meli önermelerinin çıkarılamayacak olmasının bir tür slogan olarak anlaşıldığını ve Tanrı'nın özel statüsünün es geçildiğini belirtmektedir. Oysa Tanrı'nın sahip olduğu özel nitelikler dolayısıyla "Tanrı x'i emretti" öncülü ile "X'i yapmalıyım" sonucu arasına başka

öncüller de eklenebilir ve bu sayede olması gerekene ait bir sonuç sorunsuz bir şekilde çıkarsanabilir[565].

Buna verilebilecek bir diğer cevap da "Tanrı X'i emretti" önermesinin sadece betimsel değil, aynı zamanda değer yüklü oluşudur. Zira Tanrı sadece olgusal değil, aynı zamanda değer bakımından da içerik sahibi bir kavramdır. Dolayısıyla sadece betimsel bir önermeden değer yüklü bir sonuca varılmamaktadır. Tanrı'yı da içeren ilk önerme hem betimsel hem de değer yüklü olduğu için sonucun da değer yüklü bir önerme olması Hume Yasasını ihlal etmemektedir. Hume yasası acı, haz, fayda gibi doğal niteliklerden değer yüklü bir sonuç çıkarsanamayacağını gösterebilirken, doğanın ötesinde bir Tanrı'nın özel statüsü bu geçişin meşru bir şekilde yapılabilmesini sağlamaktadır. Bu husus teizmin, natüralizme karşı önemli avantajlarından biridir.

2.2.5.4. | Otonomluk İtirazı

İlahi buyruk teorisine yöneltilen otonomluk itirazının iki boyutu vardır: Birincisi, ahlaki yasayı oluşturanın da kendine bu yasayı bindirenin de yine insan olması gerektiğini, fakat teizmin bu işi Tanrı'ya bıraktığını ve otonom olmadığını öne süren itirazdır. İkincisi ise ahlakı Tanrı'ya bırakmanın çocuksu bir tutum olduğunu, insanın kendi ahlak yasalarını koyma sorumluluğundan kaçmak manasına geldiğini öne süren ve otonomluğu bir erdem olarak gören itirazdır[566].

Birinci itiraz doğrudur, ilahi buyruk teorisinde ahlaki yasayı koyan ancak Tanrı olabilir ve insanın ahlaki yasayı oluşturması, bu yasaya bir temel teşkil etmesi söz konusu değildir. Bu manada bir otonomluk itirazına karşı yapılması gereken, ilahi buyruk teorisinin de otonom olduğunu göstermeye

565 Philip L. Quinn, **Divine Commands and Moral Requirements**, New York, Oxford University Press, 2003, s. 45-46.

566 Adams, **Finite and Infinite Goods**, s. 271.

çalışmak olmamalıdır, zira bu, teorinin asıl iddiası ile çelişmek manasına gelir. Yapılması gereken, itirazı kabul ederek objektif bir ahlak yasasının niçin otonom olması gerektiğini sorgulamaktır. İnsanın kendi yasasını kendisinin oluşturması ve daha sonra bu yasayı kendisine bir görev olarak bindirmesi, yani ahlak yasasının hem efendisi hem hizmetkârı olması nasıl mümkün olabilir? Bu yolla sağlanan ahlak objektif olabilir mi? İnsan, gerekçelere dayanarak ahlaki ontolojiyi sağlayabilir mi? Bu noktada otonomluk, inşacılık başlığında getirdiğimiz çoğu eleştiriye açıktır.

Ayrıca otonomluk itirazı sadece ilahi buyruk teorisine değil, ahlaki realizme de yöneltilebilir. Kendimiz dışındaki bir yasaya -ister doğal ister doğal-olmayan ögelerden oluşuyor olsun- boyun eğmemiz de otonomluk tanımına terstir. Faydacılığı ele alalım, eğer toplam faydayı maksimize edenin ahlaken doğru olması objektif bir ahlak yasası ise bunu önce keşfetmemiz, daha sonra boyun eğmemiz gerekir. Böyle bir senaryoda da insan, evrensel yasanın keşfedicisi ve uygulayıcısıdır ancak hâlen yasa koyucu değildir. İnsan hâlâ kendisi dışında var olan ahlaki gerçeklere bağımlıdır. İnşacılık başlığında da üzerinde durduğumuz gibi eğer objektif ahlak varsa, insan bunun inşacısı değil kâşifi olmak durumundadır. Aksi hâlde ahlak yasası sandığımız şey, yalnızca bizim gerekçelerimizden ibaret bir kurgu olacak ve sahici bir ontolojiden yoksun olacaktır. Robert Adams'a göre de insan tarafından icat veya inşa edilen bir ahlâk hem aşağı bir ürün olacak hem de kendi üzerimizde zorunluluk yaratabilme gücüne sahip olmayacaktır[567]. Dolayısıyla ilahi buyruk teorisine yöneltilen ilk otonomluk itirazı olduğu gibi kabul edilmelidir, zira tam anlamıyla objektif bir ahlak yasası insan ürünü olamaz.

İkinci otonomluk itirazı ise, ahlakın Tanrı'ya teslim edilmesinin insanı sorumluluktan kurtaran, çocuksu bir tavır

567 **A.e**.

olduğunu öne sürmekteydi[568]. Öncelikle bu itiraz, ahlakın ontolojisine değil, mahiyetine yönelik bir itirazdır. Yani böyle bir ahlak anlayışının, ahlaka yaraşır olmadığı ileri sürülmektedir. Ancak ilahi buyruk teorisine göre ahlaki görevler Tanrı'nın emirlerinde temelleniyor olsa da, dinden ya da Tanrı'dan habersiz olan ya da bunları reddeden insanlar da hâlen bu görevlere tabidir. Ahlaki realizmin iddiasını ele alalım; objektif ahlak, insanlar onu bilsin yahut bilmesin, kabul etsin yahut etmesin, onların tavırlarından bağımsız bir şekilde *vardır.* İlahi buyruk teorisi de aynı iddiaya sahiptir, fakat bu görevlerin ancak Tanrı'nın emri ile oluşabileceğini öne sürer. Sonuç olarak Tanrı'dan habersiz şekilde cinayetin yanlış olduğu ahlaki gerçeğini keşfetmiş olan insanlar, ahlaklarını Tanrı'ya emanet eder yönde bir tavır sergilemezler. Tanrı'nın emirlerinden haberleri dahi olmayabilir. Zira ilahi buyruk teorisi cinayetin yanlış olduğunun kutsal kitaplar yoluyla öğrenildiğini ya da bu ahlaki görevlerin ancak Tanrı'dan geldikleri bilindikleri takdirde ahlaklı olunabileceğini iddia etmez. Teorinin temel iddiası ahlaki ontoloji üzerinedir[569]. Dolayısıyla ontolojik zeminde bu tür psikolojik bir eleştiri geçersizdir.

İkinci itirazın esas vurguladığı nokta, Tanrı'ya teslim edilen bir ahlakın ne kadar ahlaka yaraşır olduğu yönündedir. Yani eleştiri, teist ahlaka ve onun mahiyetine yöneliktir. Her ne kadar bu itiraz metaetik ilahi buyruk teorisine değil, teist ahlaka yönelik olsa da ilahi buyruk teorisinin teizm ile olan yakın ilişkisi sebebiyle bir cevabı hak etmektedir. İtiraza göre ahlak anlayışını Tanrı'ya teslim eden insan, ebeveynlerinden emir alan çocuğun durumuna benzemektedir[570]. Çocuk nasıl ki ebeveynlerinden emir almadan neyin doğru neyin yanlış

568 Evans, **God and Moral Obligation.**, s. 97.

569 **A.e.**, s. 95.

570 Patrick H. Nowell-Smith, "Morality: Religious and Secular," **Philosophy of Religion: The Big Questions**, Ed. Eleonore Stump, Michael J. Murray, Blackwell Publishing, 1999, s. 403-404.

olduğuna hükmedemiyorsa yahut ebeveynleri ortada olmadığı zaman yanlış bir şeyi yapmayı kendine mubah görüyorsa, aynısı bir teist için de geçerlidir. Teist de kendisini Tanrı'sız neyin doğru neyin yanlış olduğunu saptayacak kadar olgun görmemektedir. Hatta Tanrı olmasaydı yanlış şeylerin yapılabilir olduğunu dahi düşünebilir. Ayrıca teist, yaptığı kötü işlerin de Tanrı'nın emri olduğunu söyleyerek sorumluluktan kurtulabilir. Yani teist, ahlaki sorumluluğunu Tanrı'ya bırakmakta ve kolay yolu seçmektedir.

Her ne kadar eleştirinin bu kısmı da tüm ahlaki realizm çeşitlerine ve herhangi bir heteronom ahlaki yasayı kılavuz olarak benimseyen her insana yöneltilebilir olsa da, bir teistin Tanrı ile olan ilişkisinin görünürde ebeveyn-çocuk ilişkisini daha çok anımsattığı doğrudur. Ne var ki bu benzerlik sadece yüzeyseldir. Teist ilk başta "Tanrı'nın emirlerine itaat etmeli miyim?" sorusu üstünde otonom bir karar alır. Ardından, Tanrı'ya itaat etmeyi seçtiği takdirde de onu ahlak konusunda kör bir teslimiyet beklememektedir. Teist, Tanrı'ya karşı olan sorumluluğu nedeniyle, söz konusu emirlerin Tanrı'dan gelip gelmediğini sorgulamalıdır[571]. Çocuğun ebeveynlerinden aldığı emirleri sorgulaması çok beklenilir değilken, yetişkin bir teist ahlaki davranışlarından Tanrı'ya karşı da sorumlu olduğu için bu ahlaki emirlerin Tanrı'dan gelen gerçek emirler olup olmadığından emin olmalı, ilgili emirlere eleştirel gözle yaklaşmalıdır. Kur'an'daki şu ayet de kişinin yaptığı kötü bir eylemin Tanrı'nın emri olduğunu öne sürerek sorumluluktan kaçmasını eleştirmektedir: "Çirkin bir iş işledikleri vakit, 'Biz atalarımızı bunun üzerinde bulduk, yani Allah bize bunu emretti' derler. De ki: 'Şüphesiz, Allah çirkin işleri emretmez. Siz bilmediğiniz şeyleri Allah'ın üzerine mi atıyorsunuz?'"[572] Yani teist, daima yaptığı işin iyi bir Tanrı'nın takdirine uyup uy-

571 Adams, **Finite and Infinite Goods**, s. 272.
572 Kur'an, Araf 28.

madığını, bu emrin Tanrı'dan gelip gelmediğini sorgulamakla mükelleftir. Aksi takdirde hem kendisini yanılgıya düşürmüş olacak hem Tanrı'ya iftira atmış olacak hem de Tanrı'yı diğer insanlara yanlış tanıtmış olacaktır. Kısacası kendisine, Tanrı'ya ve topluma karşı olan sorumluluklarında başarısız olacaktır. Teist ahlakın bindirdiği bu sorumlulukların, hesap verilmesi gereken bir Tanrı'nın varlığı da göz önünde bulundurulduğunda, otonom yahut heteronom tüm etiklerdeki sorumluluklardan daha ağır olduğu dahi söylenebilir.

Bir diğeri, Tanrı her özel durum için detaylı emirler göndermemiştir. Kutsal kitaplar genellikle "Yalan söyleme!", "Öldürme!" gibi genel emirler sunarken, hayatın her anına ya da her senaryoya özel emirler vermemektedir[573]. Bu sebeple bir teistin de ahlaki yetkinliğe sahip olması, doğruyu yanlıştan ayırt etme yetisine sahip olup bunu kullanması gerekir. Ayrıca hakkında genel bir emir verilmiş olan hususların detayları hakkında da karar vermelidir. Örneğin kendisine yardımseverlik emredilmiş olabilir fakat bu yardımı kimlerin hak edip etmediği üstüne düşünmelidir yahut öldürmek yasaklanmıştır ancak kürtajın bu kapsama girip girmediği ya da hangi durumlarda girdiği üstüne düşünmelidir. Dinler kişiye genel emirler vermekle birlikte çoğu zaman hem doğru kararın ne olduğu üstünde kritik düşünme sorumluluğu hem de takdir hakkı vermektedir.

Kısacası ilahi buyruk teorisi, ahlakın insanda temellenmesi anlamında otonom değildir. İlahi buyruk teorisi, ahlaki ontolojinin ancak emir veren bir Tanrı ile sağlanacağını öne sürer ve bunun için Tanrı'nın özel vahyinden ya da dinlerden doğrudan haberdar olma şartı koşmaz. Öyle ki, habersiz toplumlar veya insanlar da hâlen Tanrı tarafından belirlenmiş ahlaki yasaya tabidir ve en azından temel ahlaki gerçekleri keşfedebilir yetilere sahiptirler. Objektif ahlak, Tanrı'dan ya da dinden

573 Evans, **God and Moral Obligation**, s. 97.

habersiz olanlar için de vardır, dolayısıyla metaetik bir pozisyon olan ilahi buyruk teorisinin çocuksu olduğu itirazı yersizdir. Ne var ki teist ahlaka yöneltilen çocuksuluk itirazı da karikatürize görünmektedir. Zira teist ahlakta da kişinin neyin doğru olduğunu sorgulama, kritik düşünme gibi görevleri vardır. Bir teist, dini metinlerde yer verilmeyen fakat hayatın içinde karşılaşılabilen sayısız senaryoda doğru bir karara varma sorumluluğuna ve birçok konuda da takdir hakkına sahiptir. Sorumluluğun en ağırı ise, tüm karar ve eylemlerinden onu hesaba çekecek olan Tanrı'nın varlığıdır. Bu husus göze alındığında bir teistin, bir çocuktan ya da seküler bir etiğe tabi olan kişiden çok daha ağır bir sorumluluk altında olduğu ortadadır. Hatta iddiamı daha da ileri götürerek söyleyebilirim ki, Tanrı'ya hesap vermek zorunda olan ve ebedi hayatı ahlaki kararlarıyla şekillenen bir teist açısından ahlak, hiçbir seküler ahlaki teoride olmadığı kadar insana ağır sorumluluklar yükler, çocuksu olması şöyle dursun.

2.2.5.5. | Karamazov İtirazı

Dostoyevski'nin Karamazov Kardeşler romanında geçen "Tanrı yoksa her şey mubahtır" sözüne atıfla Karamazov itirazı olarak da bilinen itiraz, eğer Tanrı yoksa ya da Tanrı bir emirde bulunmamışsa hiçbir şeyin doğru ya da yanlış olamayacağını, bunun da kabul edilemez bir sonuç olduğunu öne sürer. Her ne kadar bazı ilahi buyruk teorisyenleri bu itiraza karşı gelmeye çalışmışsa da, ben bu itirazın olduğu gibi kabul edilmesi gerektiği hatta bunun ilahi buyruk teorisinin en temel iddiası olduğu fikrindeyim. Zira ilahi buyruk teorisi gerçekten de iki ihtimal sunar: Ya teizm ya da ahlaki nihilizm.

İlahi buyruk teorisi, Tanrı yoksa ahlaklı davranmak için hiçbir gerekçemizin olmadığını ya da Tanrı'ya inanmadan ahlaklı

olunamayacağını söylemez[574]. Ancak ontolojik bir iddiada bulunur: *Ahlaki değerler ancak Tanrı'nın varlığıyla, ahlaki görevler de ancak Tanrı'nın emriyle mümkündür.* Eğer Tanrı emirde bulunmamışsa, eylemlerimiz hâlen iyi ya da kötü olabilir ancak zorunluluk, doğruluk ya da yanlışlık içermezler ve bu manada her şey mubahtır. Eğer Tanrı'nın kendisi yoksa, bu durumda görevlerle birlikte iyi ve kötü ahlaki değerleri de yoktur ve insan da dahil tüm evren ahlâken içeriksizdir. Yani Tanrı yoksa, adına ahlaki değer ve ahlaki görev dediğimiz kavramlar sadece birer yanılsamadır. Bu noktada ilahi buyruk teorisi sadece teizmi onaylamaz, ahlaki nihilizmi, ahlaki önermelerin sadece duygu ifadeleri olduğunu öne süren duyguculuğu (*emotivism*) ve ahlaki ifadelerin sadece insanları manipüle eden komutlar olduğunu öne süren kuralcılığı (*preskriptivizm*) da makul seçenekler olarak görür[575]. Ancak sadece emreden bir Tanrı varsa işler değişmekte ve ancak o zaman objektif ahlak mümkün hâle gelmektedir. Yani ilahi buyruk teorisinin karşısına aldığı metaetik görüşler, objektif ahlakı Tanrı'yı devre dışı bırakarak tesis etmeye çalışan seküler ahlak anlayışlarıdır. Bu durumda Karamazov itirazı doğrudur ve bu aynı zamanda ilahi buyruk teorisinin en güçlü iddiasıdır.

Tanrı yoksa sahici ve objektif bir ahlakın var olamayacağı sadece teist filozoflar tarafından değil; Friedrich Nietzsche, Bertrand Russell, Jean-Paul Sartre, Albert Camus gibi ateist filozoflarca da ileri sürülmüştür[576]. Bilhassa Sartre, doğrudan "Tanrı yoksa her şey mubahtır" sözünü alıntılayıp onaylamış, Tanrı'nın olmamasının can sıkıcı bir durum olduğunu ancak Tanrı olmadığı için geriye kalan tek çarenin kişinin hayatını

574 Ahlaklı eylem için gerekli rasyonel gerekçeler sonraki iki bölümde detaylıca ele alınacaktır.

575 Emotivizm de, preskriptivizm de esasen birer tür ahlaki nihilizmdir. Sadece ahlaka farklı psikolojik pencerelerden bakarlar.

576 William Lane Craig, "The Absurdity of Life Without God," (Çevrimiçi) https://www.reasonablefaith.org/writings/popular-writings/existence-nature-of-god/the-absurdity-of-life-without-god, 13 Temmuz 2023.

ve ahlakını kurgulaması, yaratması olduğunu savunmuştur. Bu yaratım elbette sahici bir yaratım değil, kişinin kendi özünü kurgulaması ve birnevi kendini kandırmasıdır[577]. Kişi, hayatın saçmalığını kabul eder ve kucaklar, hayatına mana katmak için kendine doğrular ve yanlışlar tayin eder, ancak gerçek anlamda bir doğrunun ya da yanlışın olmadığını bilir. Yapabileceği tek şey, absürt bir hayat ile baş etme yolları aramaktır. Kendi doğrusunu ve yanlışını kurgulamak da bu varoluş mücadelesinin bir parçasıdır. Fakat sonuç olarak, Sartre'ın da onayladığı gibi, Tanrı olmadığı için gerçekten de her şey mubahtır.

İlahi buyruk teorisi, Tanrı'sız ve başıboş bir evrende hem değerlerin hem de görevlerin olmadığını öne sürer. Evren değersizdir, değersizlikten değersizlik çıkar ve Tanrı yoksa, insanı bu değersizliğin dışında tutmak için hiçbir sebep yoktur. Evren bilinçsizdir, bilinçsiz bir evren ise insana görev ve zorunluluk tayin edemez. Yani emreden bir Tanrı yoksa, insan eylemleri ahlâken içeriksizdir. Dolayısıyla ahlaki görevler bağlamında Tanrı yoksa her şey gerçekten de mubahtır.

2.2.5.6. | İbrahim ve İsmail Kıssası İtirazı

İbrahimi dinlerdeki anlatıya göre İbrahim'e oğlunu (Yahudi-Hristiyan geleneğinde İshak'ı, İslam'a göre İsmail'i) kurban etmesinin emredilmesi ilahi buyruk teorisine karşı getirilen önemli eleştirilerden biridir. Buna göre Tanrı hem çocuk kurbanı gibi kabul edilemez bir emirde bulunmuştur hem de "Öldürmeyeceksin" şeklindeki genel emriyle çelişen başka bir emirde bulunmuştur. Bu iki gerekçeye dayanarak Tanrı'nın keyfi emirlerde bulunduğu öne sürülmektedir.

Öncelikle İbrahim ve İsmail olayının, zorlayıcı bir itiraz olduğunu düşünmekteyim. Ancak, bu itiraz aslında metaetik ilahi buyruk teorisine değil, İbrahimi dinleri kabul eden bir ilahi buyruk teorisine yöneliktir. Zira ilahi buyruk teorisi,

577 **A.e.**

birçok kez belirtildiği üzere, bir ahlaki nihilist tarafından da kabul edilebilir ve zaten İbrahimi dinlere inanmayan birisi İbrahim kıssası üzerinden getirilen eleştiriden hiçbir şekilde etkilenmemektedir. Aynı şekilde İbrahimi dinler haricinde bir dine inanıp ilahi buyruk teorisini savunan bir teist de İbrahim-İsmail eleştirisinden etkilenmemektedir. Ancak, ilahi buyruk teorisi çoğunlukla İbrahimi dinlerden birini kabul eden teistlerce geliştirilmiş ve savunulmuştur. Dolayısıyla, en azından bu inanca mensup teistlerin bu itirazı cevaplaması gerekir.

İbrahim'e oğlunu kurban etmesinin emredilişinin ilahi buyruk teorisi açısından gözden kaçırılmaması gereken boyutu, bunun kişiye özel bir emir olmasıdır. İlahi buyruk teorisi, tüm insanları kapsayan evrensel ve objektif bir ahlakın ontolojik açıklamasını amaçlar. Her zaman ve her koşulda geçerli olan ahlaki görevlerin Tanrı ile temellendiğini öne sürer. Bu açıdan, İbrahim'e ya da herhangi bir peygambere ya da peygamber olmasa dahi Meryem gibi İbrahimi dinlerce özel statüsü olduğu kabul edilen kişilere verilen tek seferlik özel emirlerin tüm insanlar üzerinde bir otoriteye sahip olmadığı göz önünde bulundurulmalıdır. Bununla birlikte elbette, İbrahim'e verilen çocuk kurban etme emrinin sıradan bir emir olmadığı, Tanrı'nın genel emirleriyle çatıştığı da ortadadır. Peki bu genel emir ve özel emir çatışması nasıl açıklanabilir ve Tanrı nasıl çocuk kurban etmek gibi bir eylemi emretmiş olabilir?

Thomas Aquinas, bir ilahi buyruk teorisyeni olmamasına rağmen, İbrahim'in oğlunu kurban etse dahi cinayet suçunu işlemiş olmayacağını, zira bu emrin, ölümün ve yaşamın yaratıcısı olan Tanrı tarafından verildiğini söyler[578]. Yani Aquinas radikal bir pozisyon benimseyerek, İbrahim'in bu emre itaatinin yanlış olmaktan da öte, cinayet dahi olmayacağını,

578 Philip L. Quinn, "The Recent Revival of Divine Command Ethics," **Philosophy and Phenomenological Research**, Vol. 50, 1990, s. 357-358.

zira neyin cinayet olduğunun mutlak otorite sahibi Tanrı tarafından belirlendiğini söyler ve çelişki iddiasını reddeder.

Augustine ise daha ılımlı yaklaşarak görünürdeki çelişkiyi reddetmez. Ancak Tanrı'nın otoritesine atıf yaparak O'nun dilediği takdirde belirli kişiye belirli bir zaman aralığında geçerli olmak üzere istisnai görevler verebileceğini söyler[579]. Her ne kadar genel emre karşı bile olsa, bu özel emre itaat etmenin doğru olduğuna delil olarak İbrahim'in dindarlığı ve sadakati dolayısıyla övülmesini gösterir. Zira Tanrı'ya teslimiyet, gerektiğinde hoşa gitmeyen hatta çelişkili olduğu düşünülen emirlere dahi itaati gerektirir. Her ne kadar Kant ve Adams gibi düşünürler İbrahim'in bu emre itaat etmemesinin de doğru olabileceğini savunmuş olsalar da Augustine'in pozisyonunun teizm açısından daha kabul edilebilir olduğunu düşünüyorum. Ana teması *imtihan* olan İbrahimi dinlere göre Tanrı insanları pek çok zorlukla sınamaktadır. İbrahim'in epey zor olan bu imtihanı ise hem Tanrı için çocuğundan vazgeçmeyi göze alabilmeyi hem de Tanrı'nın, insan açısından çelişkili görünen bir emrine itaat etmeyi gerektirmiştir.

Bir görüşe göre ise, İbrahim açısından ortada çelişkili bir emir dahi olmayabilir. Zira İbrahim, çocuk kurbanı ritüelinin yaygın olarak görüldüğü pagan bir toplumda yaşamaktaydı ve bu sebeple çocuk kurban etme emrinin İbrahim'e, modern insana göründüğüne nazaran daha normal görünmüş olması olasıdır[580]. Yani İbrahim henüz Tanrı'nın bu tür bir şeyi yasakladığından da haberdar değildi. Nihayetinde İbrahim'in oğlunu kurban etmesi Tanrı tarafından engellenir ve fidye olarak ondan bir hayvan kurban etmesi istenir. Bununla İbrahim'e gerçek Tanrı'nın niçin pagan tanrıları gibi çocuk kurban etmeyi emretmeyeceğinin ve bunun niçin kötü bir iş olduğunun ona

579 **A.e.**, s. 356.
580 C. Stephen Evans, **Kierkegaard's Ethic of Love: Divine Commands and Moral Obligations**, New York, Oxford University Press, 2004, s. 311.

yaşatılarak gösterildiği düşünülebilir. Burada İbrahim'e zor ama çocuk kurbanının neden yanlış olduğunu iyice içselleştirmesini sağlayan bir deneyim yaşatıldığı ortadadır[581].

Copan ve Craig tarafından getirilen bir diğer izah ise duruma göre değişen ahlak gereği daha yüksek bir iyi için ahlaki yasalarda zaman zaman muafiyet olabileceğidir[582]. Nasıl ki yalan söylemek normal şartlarda yanlışsa ancak çoğu ahlak anlayışına göre eli silahlı bir adama aradığı masumun yeri konusunda yalan söylemek doğru olabiliyorsa, Tanrı da bu tür istisnaları yapabilir. Elbette İbrahim örneğinde Tanrı'nın amaçladığı daha yüksek iyinin veya gerekçesinin ne olduğu hakkında tahminlerde bulunabilsek de bunu tam anlamıyla bildiğimizi söylemek zordur. Ancak yine de Tanrı'nın makul gerekçelere sahip olduğu ve bu gerekçelere dayanarak istisnalar yapabileceği bir teist tarafından kabul edilebilir bir pozisyondur.

Öte yandan Tanrı'nın kötü bir şeyi emredemeyecek olmasını iddia etmek, O'nun takdir hakkına sahip olmadığı anlamına gelmemektedir. Tanrı, daima bizim umduğumuz şekilde emretme zorunluluğuna sahip değildir. Tanrı kötüyü emretmez ancak O'nun emrettiği şey, Tanrı iyi olduğu için iyi ve doğru olur. Emrettiği şey illaki ahlaki bilgilerimiz ya da sezgilerimizle tamamen uyumlu olmak zorunda değildir. En azından dilediği takdirde Tanrı'nın, insanların O'na olan teslimiyetini bu şekilde çatışmalarla test etmeye gücü vardır.

Peki bu açıklama radikalleşme tehlikesi doğurmamakta mıdır? Bugün de ilahi gerekçelere dayanan biri çocuk kurbanı ya da bombalama gibi terör eylemlerinde bulunursa bu meşru mu olur? Öncelikle, yine bu tehlikenin de hemen hemen tüm ahlaki doktrinler için geçerli olduğunu belirtmeliyim. Örneğin akla, sezgilere, evrimsel bir ahlaki doktrine veya öjenik öğretilere dayanarak son derece radikal ve kanlı eylemler yakın

581 **A.e.**
582 Copan, Flannagan, **Did God Really Command Genocide?**, s. 141-147.

tarihimizde, hatta bugün bile meşrulaştırılmaya çalışılmıştır. Ana mesajı Tanrı'ya sadakat olan ve kişiye özel bir olay olan İbrahim kıssasından yola çıkarak "Tanrı'ya itaat" adı altında korkunç eylemlerin meşrulaştırılmaya çalışılması ancak büyük bir zorlama ile mümkündür. Kişinin kafasına koyduğu bir eylemi rasyonalize etmeye çalışması ya da hükmetmek istediği toplumu manipüle etmeyi amaçlaması elbette mümkündür ve dinler de bu yolda tarih boyu araçsallaştırılmıştır, ancak tüm ahlaki doktrinler iyi niyetli dahi olsalar bu araçsallaştırılma tehlikesi ile karşı karşıyadır. Bundan daha esas olanı ise, kişinin herhangi bir emri Tanrı'ya mal etmesi ile Tanrı'nın onu gerçekten emretmiş olması tamamen farklı şeylerdir. Kişinin ahlaki inancını rasyonel ve güçlü delillere dayanarak oluşturması gerekir. Ahlaki kaygıları olan her insan, bilhassa hayatıyla ilgili vereceği önemli bir karar aşamasında ahlaki değer ve görevlerini gözden geçirir ve onların referansıyla bir sonuca varmaya çalışır. İbrahim, kutsal metinlerde hem ateşe atılıp yanmamak ya da parçalara ayrılmış kuşların dirilişine şahit olmak gibi mucizeler tecrübe etmiş hem de Tanrı vahyine tabi olmuş bir peygamberdir. Yani İbrahim, kendisiyle muhatap olanın Tanrı olduğu hususunda hiçbir insanın dayanamayacağı kadar kesin delillere dayanmış ve kararını bu gerekçeler ile vermiştir. Konuyla ilgili olarak, eski Abd başkanı Barack Obama'nın bir konuşmasında yer alan şu kısım oldukça ilgi çekicidir: "… eğer İbrahim'i elinde bir bıçakla görürsek, en azından polisi arar ve Çocuk ve Aile Bakanlığının İshak'ı İbrahim'in elinden almasını bekleriz. Çünkü biz İbrahim'in duyduklarını duymuyor, İbrahim'in gördüklerini görmüyoruz, onun tecrübeleri doğru bile olsa... Bu yüzden elimizden gelenin en iyisi gördüklerimize ve duyduklarımıza uygun şekilde davranmaktır"[583] Gerçekten de özel bir

583 Wes Morriston, "What if God Commanded Something Terrible? A Worry for Divine Command Ethics," **Religious Studies**, vol. 45, 03, 2009, s. 261.

emire tabi olan ve tüm yaşamı göz önüne alındığında sıradışı delillere sahip olan İbrahim için oğlunu kurban etmek bir görev olsa da, bu özel emire tabi olmayan ancak genel emirlere tabi olan diğer insanlar için böyle bir olaya mani olmak görev teşkil etmektedir.

İbrahimi dinlerin başlıca paradigması, dünyanın bir imtihan yeri olmasıdır ve Tanrı eğer dilerse İbrahim örneğindeki gibi zorlayıcı imtihanlar da yapabilir. Burada imtihanın ve ahlaki doğruların mahiyeti hakkında Tanrı'nın geniş bir takdir alanına sahip olduğu unutulmamalıdır. Öte yandan, İbrahim'e genel emirler ile çelişkili bir emir verilmesinin okul içi tartışmalara etki eden bazı sonuçları da vardır. Birincisi, Tanrı'nın kendi koyduğu ahlak kurallarına bağımlı olmadığı, eğer dilerse bunları değiştirebilme kudretine sahip olduğudur. Yani Platonizmin Tanrı'dan bağımsız ahlaki gerçekleri şöyle dursun, Tanrı kendi yarattığı ahlaki yasada bile istisnalar yapabilir, zira bunu yapacak gücü elbette vardır. Tanrı, kendi koyduğu ahlaki yasalardan da üstündür. İkincisi ise, İbrahim örneği doğal yasa ahlakına karşı ilahi buyruk teorisinin lehinde bir argümandır. Zira İbrahim'in ahlaki görevini belirleyen şey sadece Tanrı'nın varlığında temellenen bir doğal yasa değil, doğrudan Tanrı tarafından ona verilen emirdir. Ayrıca bu durum, ilahi irade teorilerine karşı da güçlü bir delildir. Tanrı'nın *önceki iradesi* İbrahim'in İsmail'i kurban etmemesidir. Tanrı da zaten böyle bir şeyi dilememiş ve buna bağlı olarak İbrahim'e engel olmuştur. Ancak İbrahim'i övgüye layık kılan şey, Tanrı'nın emrine itaat etmesi ve İsmail'i kurban etmeye teşebbüs etmesi olmuştur. Yani ahlaki görevi belirleyen ne sadece Tanrı'nın varlığı ne de iradesidir, ancak bunlara ek olarak Tanrı'nın emridir. Öyle ki Tanrı'nın iradesi İbrahim'in çocuğunu kurban etmemesi yönündeyken, İbrahim Tanrı'nın iradesini değil emrini baz almış ve bu sayede Tanrı tarafından övülmüştür.

İbrahim kıssası okul içi tartışmada ilahi buyruk teorisi lehine de olsa, dışarıdan bir eleştiri olarak sunulduğunda zorlayıcı bir itirazdır. Ancak bu kıssanın, teizmdeki imtihan ve Tanrı'ya itaat gibi önemli temalar göz önünde bulundurularak değerlendirildiğinde makul bir izaha sahip olduğu da ortadadır. Ayrıca tüm insanlara hitap eden objektif bir ahlakın açıklamasının peşinde olan ilahi buyruk teorisinin, peygamberler gibi özel kişilere verilen özel emirler üzerinden eleştirilmesi hiç istisna yapamayacak bir Tanrı'ya inanma zorunluluğu dikte etmektedir. Oysa bir teist açısından, kendi koyduğu fizik yasalarına bağımlı olmak zorunda olmayıp istisnai mucizeler yaratabilen Tanrı'nın, bu istisnaları ahlak yasaları üzerinde de yapabilmesi O'nun kudreti gereği beklenilir olandır.

2.2.6. | İlahi Buyruk Teorisi Aleyhindeki Epistemolojik Eleştiriler

İlahi buyruk teorisinin asıl iddiası ontoloji üzerinedir. İlahi buyruk teorisi, ahlaki niteliklerin doğaüstü nitelikler olduğunu ve ahlaki görevlerin Tanrı'nın emrinde temellendiğini savunur. Yine de ilahi buyruk teorisinin epistemolojik itirazlara da bir cevap sunması, en azından Tanrı'nın emri ile temellenen bir ahlakın bilgisinin mümkün olduğunu göstermesi gerekir. Öte yandan realizm karşıtı evrimsel itirazda gördüğümüz gibi epistemolojinin ontoloji üzerinde de güçlü imaları olabilmektedir. Hakkında bilgi edinmemizin mümkün olmadığı bir şey hâlâ ontolojik manada var olabilir ancak bilgi edinme hususundaki bu imkânsızlık o şeyin varlığına da şüphe bindirmektedir. Zira, bir şey hakkında hiç bilgiye ulaşamıyorsak, bunun sebebi belki de o şeyin var olmamasıdır. Bir diğeri ise ise, kimsenin bilgi sahibi olamadığı bir ahlaki yasa geçersiz olacaktır. Bu sebeplerden ötürü hem ahlaki natüralizmin ampirizmini hem de ahlaki nonnatüralizmin ahlaki sezgiciliğini temel düzeyde de olsa incelemiştik, dolayısıyla ilahi buyruk

teorisine gelen epistemolojik itirazları da değerlendirmek hakkaniyetli olacaktır.

Sadece ilahi buyruk teorisinin değil, ahlakı Tanrı'ya dayandıran tüm metaetik görüşlerin epistemoloji konusundaki en önemli avantajı, sezgi ve rasyonel düşünce gibi diğer metaetik görüşler tarafından da savunulan bilgi edinme yöntemlerini kabul edebilmesi ve bu söz konusu bilgi edinme yöntemlerinin güvenilirliğini Tanrı'ya referansla daha başarılı bir şekilde sağlayabilmesidir. Örneğin ahlaki realizm karşıtı evrimsel argüman, natüralist bir evren tasavvurunda evrimin bizi ancak hayatta kalma ve çoğalma yönünde doğal bir seleksiyona tabi tuttuğunu ve bilişsel yetilerimizin hakikati kapma gibi bir misyonu olmadığını söylemekteydi. Ahlaki bilgi edinme yetimiz veya sezgilerimiz güvenilir olmadığı için de natüralizm ile ahlaki realizm bağdaşmamaktaydı. Ancak teizm, insanları ahlaken imtihan eden bir Tanrı'nın insanlara ahlaki bilgiye ulaşmayı mümkün kılan bir yetiyi de verdiğini, hatta bunun teist paradigmada bir *zorunluluk* olduğunu son derece tutarlı bir şekilde savunabilir. Zira bizi bilemeyeceğimiz bir şey üzerinden imtihana çekmek Tanrı'ya yaraşmayacaktır. Evrim, natüralist bir yorumda tamamen amaçsızken, teist dünya görüşünde Tanrı'nın planına göre işlemektedir, her ne kadar bize rastlantısal görünse de. Dolayısıyla insanları ahlaken imtihan eden Tanrı, evrim sürecinde insanların ahlaki bilgiye ulaşabilecek donanıma sahip olmalarını da amaçlamıştır. Ancak natüralizmin başıboş evren tasavvurunda bu güvence yoktur.

Tanrı'nın emri denince şüphesiz akla ilk olarak vahiy ve vahye dayalı kutsal metinler gelmektedir. Bunlar gerçekten de ilahi buyruk teorisince birer bilgi edinme ve gerekçelendirme araçlarıdır. Ancak hiçbir ilahi buyruk teorisyeni vahyi ve kutsal metinleri tek bilgi edinme aracı olarak görmemektedir. Bunlar, son sözü söyleyen nihai bilgi kaynakları olarak görülse de, ahlaki inançlarımızı çoğu zaman sezgi, akıl,

kültür, eğitim ve düşünce aracılığıyla oluştururuz. Hiçbir teist, havarilerin cinayetin yanlış olduğunu İsa'dan öğrendiklerini, İsa ile tanışmadan önce cinayeti doğru kabul ettiklerini ya da bu konuda bir kafa karışıklığı içerisinde olduklarını iddia etmeyecektir. Aksine havariler, zaten sahip oldukları ahlaki bilgileri üzerinden İsa'nın sözlerini değerlendirmiş ve ona inanmışlardır. Peki bu durumda Tanrı'nın emri tam olarak nedir ve neleri kapsamaktadır?

Tanrı'nın emirleri, O'nun iradesinin ifade edilmiş hâlidir[584]. Fakat çoğu ilahi buyruk teorisyeni vahye ve kutsal metinlere daha özel bir yer ayırmakla birlikte, Tanrı'nın emrinin daha genel manada anlaşılması gerektiğini savunmaktadır. Tanrı, insanlar üzerinde otorite sahibidir ve iletişimini çok farklı şekillerde kurabilir. Dolayısıyla vicdan, fıtrat, ahlaki sezgi ve sadece özel değil, genel vahiy yoluyla da Tanrı'nın emirlerine ulaşabilmek önemli ölçüde mümkündür[585]. Yani ilahi buyruk teorisi, hiçbir şekilde Tanrı'ya inanmayanların ahlaki bilgiye sahip olamayacaklarını iddia etmemektedir, aksine Tanrı her sağlıklı insanı buna uygun donanımla yaratmaktadır. İlahi buyruk teorisi açısından mesele Tanrı inancı değil, Tanrı'nın varlığı ve emridir[586]. Tanrı'ya inanılsın yahut inanılmasın, O'nun varlığı ile ahlaki değerler ve O'nun emri ile ahlaki görevler var olur ve herkes bu görevleri hem bilebilir hem de onların sorumluluğu dahilindedir. Seküler ahlaki realizm nasıl ki ahlaki değer ve görevlerin, bizim onları tanımamızdan ya da takdir etmemizden bağımsız bir şekilde var olduklarını öne sürüyorsa, ilahi buyruk teorisi de aynı iddiaya sahiptir. Bizim Tanrı'nın emirlerini bilmemiz ya da Tanrı'ya inanmamız ile bu değer ve görevlerin varlığı birbirinden bağımsızdır.

---

584 Evans, **God and Moral Obligation**, s. 38.

585 Glenn Peoples, "The Epistemological Objection to Divine Command Ethics," **Philosophia Christi** 13 (2), 2011, s. 389-401.

586 William Lane Craig, **Is Goodness Without God Good Enough? A Debate on Faith, Secularism and, Ethics**, s. 29-30.

Ne var ki Tanrı, bizi bu ahlaki bilgiye ulaşabilecek donanımda yaratmıştır. Yahudi-Hristiyan geleneğinde insan, Tanrı görüntüsünde yaratılmıştır, İslam'da ise her insan İslam fıtratında yaratılmıştır, dolayısıyla İbrahimi dinlerde ahlaki bilgiye ulaşmak her sağlıklı insan açısından mümkündür. Bu konudaki sorumluluğunu reddetmek kişiye bağlı bir mesele olmakla birlikte objektif ahlakın varlığından hiçbir şey götürmemektedir.

İncil, her insanın ahlaki bilgiye ulaşabileceğini, Tanrı'dan ya da vahiyden habersiz olsalar da en azından temel ahlaki doğruların bilgisine sahip olabileceklerini şu şekilde onaylar: "Kutsal Yasa'dan yoksun uluslar Yasa'nın gereklerini kendiliklerinden yaptıkça, Yasa'dan habersiz olsalar bile kendi yasalarını koymuş olurlar. Böylelikle Kutsal Yasa'nın gerektirdiklerinin yüreklerinde yazılı olduğunu gösterirler. Vicdanları buna tanıklık eder"[587] Benzer şekilde Kuran da insanın hem kendi tabiatında hem de dış dünyada gördükleri sayesinde, yani vicdan, gözlem, rasyonel düşünce yoluyla dini metinden bağımsız bir şekilde dini metinlerin içeriğine en azından önemli ölçüde ulaşabileceklerini şu şekilde ifade eder: "Onlara ayetlerimizi ufuklarda ve öz benliklerinin içinde göstereceğiz. Ta ki, onun hak olduğu kendilerine ayan-beyan belli olsun"[588] Dolayısıyla, sadece metaetik ilahi buyruk teorisi değil, İbrahimi dinlere yaslanan teist bir ilahi buyruk teorisi de ahlaki bilginin mümkünatının dini metinler ile kısıtlı olmadığını son derece tutarlı bir şekilde savunabilir.

Quinn ve Copan gibi filozoflara göre bir şeyin bilgisine sahip olmak ile onun kaynağını bilmek farklıdır[589]. İnsanın solunum yapabilmesini sağlayan biyolojik mekanizmayı bilmemek, solunum yapılabilmesine engel değildir[590]. Benzer şekilde insanlar da kesin kaynağını bilmeseler dahi Tanrı'nın emrinden

587 İncil, Romalılar 2:14-15.
588 Kur'an, Fussilet 53.
589 Quinn, **Theological Voluntarism**, s. 43-45.
590 Peoples, **a.e.**

gelen ahlaki bilgiye ulaşabilmektedirler. Ne var ki suyun aynı zamanda H_2O olduğunu bilmek, su hakkındaki pratik bilgimizi önemli ölçüde etkilemiyor olsa da onun hakkında daha sofistike bir bilgiye sahip olabilmemizi sağlamaktadır. Bu bağlamda "Su, H_2O'dur" bilgisi ile "Tanrı'nın emrettiği şey ahlâken zorunludur" bilgisi benzerdir. Ahlaken zorunlu olanın Tanrı'nın emri olduğunu bilmemek ya da kabul etmemek, ahlaki zorunlulukların varlığını etkilememekte ve bizi hâlâ bu zorunluluğa tabi kılabilmektedir, ancak suyun H_2O olduğunu bilmek gibi ahlaki zorunluluğun kaynağının Tanrı'nın emri olduğunu bilmek de bize temellendirme sunmamızı mümkün kılan bir açıklama gücü vermektedir. Craig'e göre teist-olmayanlar da hâlen objektif ahlaki görevlerin kapsamındadır ve ahlaki bilgiye elbette ulaşabilirler ancak sadece bir teist, ahlakı yeterli şekilde temellendirebilir[591]. Bununla ilişkili olarak izole bir toplumun, bu ahlaki zorunluluklara ne ölçüde tabi oldukları da bir muammadır. John Hare'a göre bu Tanrı'nın bilebilceği bir meseledir ve "İnsanlar bunun yargıcı değildir"[592].

Kısaca, kutsal metinler son sözü söyleyen en yetkin bilgi kaynağı olarak kabul edilse de Tanrı'nın emirleri sadece kutsal metinlerden ibaret değildir. Tanrı, doğru ve yanlışı bize pek çok şekilde bildirebilir. Tanrı'nın yaratmış olduğu insan fıtratını ve tabiata yerleştirdiği kanunları Tanrı'dan ve emirlerinden bağımsız görmek bu bağlamda hatalı olacaktır. Elbette doğru ahlaki bilgiye ulaşabilmenin mümkün olması herkesin doğru ahlaki bilgiye ulaşabileceğinin garantörü değildir, ancak bu risk kutsal metinleri hatalı şekilde yorumlayan teistler için de geçerlidir. Rasyonel düşünce ve ahlaki sezgi, doğru ahlaki bilgiye ulaşmada teist olsun olmasın herkes için elzem araçlardır.

591 Craig, **Is Goodness Without God Good Enough? A Debate on Faith, Secularism and, Ethics**, s. 37.

592 John E. Hare, **God and Morality: A Philosophical History**, Blackwell Publishing, 2007, s. 271.

Ontolojik bir tez olan metaetik ilahi buyruk teorisi, ahlaki görevlerin Tanrı'nın emirlerinden kaynaklandığını söylemekle birlikte bu emirlerin tam olarak ne olduğu ve hangi dinin doğru olduğu konularında bir iddiaya sahip değildir. Ancak, ahlaki bilgiye ulaşımın mümkünatını göstermesi yeterli olacaktır. Zira bilinmesi mümkün olmayan bir emrin, tıpkı devlet tarafından kimseye duyurulmamış gizli kapaklı bir yasa gibi geçerliliği olmayacaktır[593]. Bu konuda ilahi buyruk teorisinin, insanı önemseyen yetkin bir Tanrı'nın insana ahlaki bilgiye ulaşmaya elverişli bir zihinsel yeti verdiğini iddia etmesi olanaklıdır ve böyle bir güvencesi olmayan natüralizme karşı önemli epistemolojik avantajları vardır. Son olarak, ahlaki görevin var olması için kaynağının bilinmesi şart değildir, ahlaki bilginin mümkünatı yeterlidir ve teist-olmayanlar da elbette bu ahlaki yetiye sahiptir.

2.2.6.1. | 'İyi'nin Ön Bilgisi İtirazı

Kai Nielsen tarafından öne sürülen itiraza göre Tanrı'nın iyi olduğunu bilmek için bile Tanrı'dan bağımsız bir iyilik kriterine ihtiyaç duyarız ki buna dayanarak Tanrı'nın iyi olduğuna kanaat getirebilelim[594]. Dolayısıyla iyilik kriterimiz Tanrı değil ancak ondan bağımsız başka bir şeyler olabilir ve bu sebeple ahlakı Tanrı'ya dayandırmak hatalıdır.

Nielsen bu itirazında epistemoloji ile ontolojiyi birbirine karıştırmaktadır. Zira iyinin Tanrı'nın doğasında temellenmesi ile bizim iyiyi nasıl bilebildiğimiz birbirinden tamamen farklı meselelerdir. 'İyi', biz Tanrı'yı tanımasak dahi hâlâ Tanrı'nın doğasından gelmektedir. İyiye dair bilgimiz zaten bizim Tanrı'ya olan *inancımızdan* değil, *Tanrı'nın varlığından* gelmektedir. Adaletin iyi olduğunu havariler Hz. İsa'dan, sahabeler de Hz.

593 Evans, **God and Moral Obligation**, s. 37-39.

594 Kai Nielsen, "God and the Basis of Morality," **Journal of Religious Ethics** 10 (2), 1982, s. 335.

Muhammed'den öğrenmediler, aksine hem içlerinde hem de dış dünyada gördükleri ile adaletin iyi olduğuna zaten kanaat getirip Hz. İsa'nın ve Hz. Muhammed'in sözlerini buna göre ölçtüler ve o sayede inandılar. Ancak ahlaki bilginin tamamen vahiyden gelmemesi, objektif ahlakı var edenin Tanrı olmadığı anlamına gelmemektedir.

Tanrı'nın insana verdiği ahlaki yeti, hâlihazırda onun iyi ile kötüyü ayırt edebilmesini mümkün kılmaktadır, ancak bilgisi mümkün olan bu iyinin *varlığı* doğrudan Tanrı'dan gelmektedir. Yani bir şeyin ne olduğunu bilebilmek, o şeyin nereden gelmiş olduğunu bilmekten bağımsızdır. Tıpkı adaletsizliğin kötü olduğunu bilmek ve adaletsizliğin kötü oluşunun Tanrı'dan geldiğini bilmek arasındaki fark gibi.

2.2.6.2. | Tanrı'nın Emirlerinin Gereksiz Olduğu İtirazı

Nielsen'ın itirazına verilen cevap, bir başka itiraza da zemin hazırlamaktadır: Eğer iyiyi ve doğruyu Tanrı'nın emirlerinden öğrenmiyorsak bu durumda Tanrı'nın emirlerine ne gerek kalmaktadır? Dinlerin ve kutsal metinlerin ahlak hususunda bir fonksiyonu olduğunu söylemek mümkün müdür?

Bu itiraz Tanrı'nın emirlerini daha geniş manada ele alan anlayışa değil, dine ve dini metinlerin gerekliliğine yöneliktir. William J. Wainwright ahlaki bilgi hususunda kutsal metinlerin hiçbir katkısının olmadığı ihtimalini ele alır ve bunun kabul edilmesi durumunda bile ontolojik bir görüş olan ilahi buyruk teorisinin bu epistemolojik itirazdan hiçbir şekilde etkilenmediğini belirtir[595]. Birincisi, kutsal metinler bize ahlak hakkında fazladan hiçbir şey öğretmeseydi bile, yine de ahlakı yasalaştırma özelliğine sahip olurlardı. Zira yasa, Tanrı iradesinin ifade edilmiş hâlidir ve bunun yegâne örneği de Tanrı'nın emir ve yasaklarını içeren metinlerdir. Ahlaki zorunluluğun ne

595 William J. Wainwright, **Religion and Morality**, Ashgate Publishing, 2005, s. 106-108.

olduğunu ahlaki sezgi veya sorgulama ile bilebiliyor olmamız ise ahlaki zorunluluğun Tanrı'nın emrine özdeş olduğu gerçeğini etkilememektedir. Zira ilahi buyruk teorisinin iddiası epistemolojik değil ontolojiktir. Bizim ahlaki bilgiye ulaşma şeklimiz ile ahlakın varlığının Tanrı'nın emrinden kaynaklanması yine farklı meselelerdir.

İkincisi, ahlaka sadece sezgi ve sorgulama yoluyla ulaşmamız mümkün olsaydı bile yine de kutsal metinlerin hiçbir fonksiyonu olmadığını söylemek hatalı olurdu. William Paley şöyle bir analoji kurar: Görev esnasındaki bir elçi, kralının o durumda ne yapacağını tecrübelerine ve sezgilerine dayanarak büyük oranda bilebilir olsa da, eğer cebinde talimatların yazılı olduğu bir kağıt varsa o kâğıda bakmaması tuhaf olurdu. Benzer şekilde, Tanrı bizi ahlaki bilgiye ulaşabilecek donanımda yarattıysa da yine de O'ndan geldiğine inanılan talimatlara danışmamak veya onları kale almamak da saçma olacaktır[596].

Çağdaş ilahi buyruk teorisinde Tanrı'nın emirlerinin sadece kutsal metin olarak alınmadığını; insan tabiatının, vicdanın ve Tanrı'dan gelen her tür işaretin de emir kapsamında alınması gerektiğini söylemiştik. Ancak bu durumda dahi kutsal metinlerin bilgiye yönelik hiçbir fonksiyonu olmadığını iddia etmek hatalıdır. Zira doğrudan talimatlar olan metinler belki cinayetin yanlış olması gibi bariz ahlaki gerçeklerin öğrenilmesinde olmasa da, arada kalınan tartışmalı konularda hâlâ yardımcı olmaktadır. Örneğin cezanın mı affın mı daha iyi olduğu, hangi durumda affetmenin daha erdemli olduğu, eğer ceza uygulanacaksa bunun kısasa göre mi yoksa başka bir miktarda mı uygulanacağı gibi konularda hem dinler hem de seküler ahlaki doktrinler ayrılığa düşebilmekte, ayrıca bireysel olarak da karar vermekte zorlanabilmekteyiz. Bu durumda Tanrı'nın emri olduğuna inanılan metne danışmak, ahlaki yargılarımızı da etkilemektedir. Ahlaki kaygıları olan bir

596 **A.e.**

teistin, hayatındaki önemli bir karar aşamasında muallakta kalması durumunda kutsal metne danışması son derece beklenilir bir tavırdır. Dolayısıyla her ne kadar Tanrı bizi temel ahlaki gerçekleri kapabilecek donanımda yaratmış olsa da, dinin ve kutsal metnin yine de geniş bir işlev alanı olacaktır. Ancak bu olmasaydı dahi unutulmamalı ki, metafizik bir görüş olan ilahi buyruk teorisi bu tür epistemolojik bir itiraza bağışıktır.

2.2.6.3. | Hangi Dinin Hangi Yorumu Doğru?

Çok sayıda din olması, buna ek olarak dini metinlerin çok farklı yorumlara açık olması ilahi buyruk teorisine getirilen bir diğer epistemolojik itirazdır. Çok farklı ahlak anlayışları olmasından yola çıkan çoğulculuk itirazının ahlaki realizme de getirildiğini görmüştük. Ahlaki realistler göreliliğin zannedildiği kadar yüksek olmadığını ve en azından hırsızlığın yanlış olması gibi temel ahlaki kabullerin hemen hemen tüm toplumlarda görüldüğünü söylemekteydi. Diğer ayrılıkları ise tıpkı insanların siyasi, bilimsel, ideolojik pek çok mesele üzerinde anlaşmazlığa düşmesinde olduğu gibi insanın yanlış kararlarından kaynaklandığını, bunun ahlakın objektifliğinden bir şey götürmediğini savunmaktalardı. Bu savunmaların büyük ölçüde ilahi buyruk teorisince de savunulabileceği ortadadır. İlahi buyruk teorisi insanın vicdanındaki ve tabiatındaki ahlaki eğilimleri Tanrı'nın emirlerinden ayrı tutmamakta ve doğru ahlaki yargıların herkesçe ulaşılabilir olduğunu savunmaktadır. İnsanların, kültürlerin, toplumların düştükleri anlaşmazlıklar nasıl ki ahlakın objektifliğinden bir şey götürmüyorsa, Tanrı'ya mal edilen dinlerin ve dinlerden çıkarsanan yanlış yorumların var olması da objektif ahlakın doğaüstü temeli olduğu iddiasını doğrudan yalanlamamaktadır.

Bilgi edinme konusunda insan tabiatına, vicdana, rasyonel düşünceye ve ahlaki sezgiye büyük yer açsa da, ilahi buyruk teorisinde dinin ve dini metinlerin hâlâ önemli bir konumu

olduğunu söylemiştik. İlahi metinler ahlaki bilgi konusundaki nihai kaynaklardır ve her insanın doğru nihai kaynağa ulaşma konusunda -fiziki ve psikolojik imkânlarına bağlı olarak bu mesuliyetin ne derecede olduğu Tanrı tarafından bilinmekle birlikte- bir mesuliyeti vardır. Öte yandan ilahi metinler, ahlakı nihai bir şekilde temellendirmemizi sağlayabilen, bu konuda hiçbir seküler metaetik teorinin sağlayamadığı kadar sağlam bir açıklama gücü veren dayanak noktalarıdır. Ne var ki dini metinlere ulaşımı olmayan ya da teist-olmayan insanlar da hâlen herkes üzerinde otorite sahibi olan aynı ahlaki kurallara tabidir. Kimse oyunun dışında değildir. Her sağlıklı insan, ahlaki bilgiye ulaşmaya elverişli bir tabiatta yaratılmıştır ve doğru ahlaki bilgiye ulaşma sorumluluğuna sahiptir. Kaynağının ne olduğu bilinmese dahi, "Cinayet yanlıştır" ahlaki gerçeği hâlen herkes için geçerlidir, en azından ahlakın objektifliği bunu gerektirir ve ilahi buyruk teorisi de cinayetin sahici bir ahlaki içeriğe sahip olabilmesinin sadece Tanrı ile mümkün olduğunu iddia etmek dışında diğer ahlaki objektiflik anlayışlarından farklı bir şey söylememektedir. Katil, cinayetin yanlışlığının doğal niteliklerden mi ya da doğal-olmayan niteliklerden mi kaynaklandığını bilmek zorunda değildir, hâlen kötülüğünün sorumluluğu altındadır. Dürüst olmak gerekirse felsefe ile ilgilinen bir azınlık dışında kimse bu tür bilgilerden haberdar değildir. Metaetik ilahi buyruk teorisinin ahlaki realizmden farklı olarak yaptığı yegâne şey, ahlakı doğal ve doğal-olmayan nitelikler yerine doğaüstü nitelikler ile temellendirmektir. Ahlaki görevlerin var olması ve bunların sorumluluğu altında olunulması için, kaynağının tam olarak bilinmesi zorunlu değildir.

Ahlakın objektifliğinin Tanrı tarafından sağlandığı iddiası, yanlış ahlak ve din anlayışlarının mevcudiyetinden etkilenmemektedir. Ne var ki, doğru bilgiye ulaşmak imkânsız ya da gerekçelendirilemez olsaydı, bu iddiaya ciddi şüpheler

binerdi. Fakat teizmin paradigmasındaki insanları sınayan Tanrı, insanların ahlaki bilgiye ulaşmaları konusunda natüralizme kıyasla çok daha güçlü gerekçeler ve kesinlik sunmaktadır. Doğru ahlaki bilgiye ulaşma sorumluluğunun yanı sıra, ahlaki bilgiyi detaylandırma ve temellendirme için doğru dini metinlere ulaşmak ise, herkesin kendi sorumluluğuna aittir. Bunun kolay olduğunu kimse söylememektedir.

2.3. | Ahlakın Ontolojik Temeli Hakkında Nihai Değerlendirme

Birinci bölümün başında İnsan Hakları Evrensel Beyannamesindeki insana ait doğuştan hakların, değerin ve bu değerle ilişkili ödevlerin kaynağının tartışmalı olduğundan bahsetmiştik. Seküler bir metin olan İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi, bu hak, değer ve görevler için herhangi bir temellendirmede bulunmamakta, bunları yalnızca kabul edilmesi gereken kaba gerçekler olarak sunmaktaydı.

John Locke ise bu doğal hakları, insanın değerini ve ahlaki görevlerini doğrudan Tanrı'ya dayandırır. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*'te şunları söyler[597]: "İnsanlığın büyük bölümü doğa yasasına tanıklık eder ama insanlar birtakım ahlak kurallarını ahlakın gerçek temelini bilmeden ya da inanmadan benimserler ki bu (gerçek temel) yalnızca bir Tanrı'nın yasası ve iradesi olabilir. Tanrı, insanları karanlıklarda görür, ödüllerini ve cezalarını ellerinde bulundurur ve kibirli suçluları sorguya çekebilecek güce sahiptir"

John Locke'un bu sözleri, bu tezde savunduğumuz görüşle son derece paralellik göstermektedir. Locke öncelikle ahlakın gerçek temelinin Tanrı'nın yasası ve iradesi olduğunu açık bir şekilde belirtir. Locke'a göre ahlak yasası her insan için zorunludur zira daha üstün bir otoritenin, yani Tanrı'nın

597 John Locke, **An Essay Concerning Human Understanding**, The Pennsylvania State University, 1999, s. 50.

iradesini ve yasasını yansıtır[598]. Ardından, ahlakın bilgisi için Tanrı inancının şart olmadığını, insanların Tanrı'dan habersiz de olsalar ya da haberdar olup inanmasalar da Tanrı tarafından ahlaki bilgiye ulaşabilecekleri şekilde yaratıldıklarını savunur. Locke'a göre bu ahlakın bilgisi doğuştan değildir[599] ancak yine de her insan ona ulaşabilir. Ahlakın doğuştanlığı problemi çalışmamızın sınırları dışında olmakla birlikte, Locke'un ahlaki epistemoloji hakkındaki diğer tespitleri, yani ahlaki bilgiye Tanrı'ya inançtan bağımsız bir şekilde ulaşmanın mümkün olduğu iddiası tezimizle uygundur. Son olarak ise Locke'a göre sadece Tanrı ahlak yasasını yaratabilecek ve zorunlu kılacak kudrete ve niteliklere sahiptir ki bu ilahi buyruk teorisinin temel kabulüdür.

Birebir olarak Locke'un ifadesiyle "Yasa koyucu yoksa yasa da yoktur ve ceza yoksa yasanın da amacı yoktur"[600]. Locke, daha önce de andığımız erdem etikçisi Elizabeth Anscombe ile aynı sözleri sarfederek yasa koyucu olmadan yasanın da var olamayacağını, yani ahlaki görevlerin ontolojisinin ancak herkesi kapsayan üstün bir otorite (Tanrı) tarafından sağlanabileceğini belirtir. Aksi takdirde bu sözde yasa, içerikten ve değerden yoksun olacaktır. Locke'a göre Tanrı bizi hiçten yarattığı gibi dilerse tekrar hiçliğe de gönderebilir, dolayısıyla üzerimizde mülkiyet ve otorite sahibidir[601]. Doğal yasanın ve ahlakın hem temeli hem de kapsamı, belirli niteliklere sahip

---

598 Patricia Sheridan, "Locke's Moral Philosophy," **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Ed. Edward N. Zalta, 10 Haziran, 2016, (Çevrimiçi) https://plato.stanford.edu/entries/locke-moral/, 14 Temmuz 2023.

599 Ahlaki bilginin doğuştan mı geldiği yahut Locke'un iddia ettiği gibi doğuştan bir bilgi olmadığı ancak yine de insanın ahlaki bilgiyi öğrenmeye elverişli bir tabiatta mı var olduğu tartışması bu tezin kapsamı dışındadır. Bununla birlikte her iki görüş de çalışmamız açısından mümkündür ve hangisinin doğru olduğu ana iddiamız açısından bir fark yaratmamaktadır.

600 John Locke, **Political Essays**, Ed. Mark Goldie, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, s. 113.

601 **A.e.**, s. 119.

olan Tanrı'nın bir şekilde ifade ettiği iradesince belirlenir[602][603]. Locke'un ceza olmadan yasanın amacının olmadığını ifade etmesi ise bir sonraki bölümde ele alacağımız ahlakın bağlayıcılığı konusunda savunacağımız pozisyonla tamamen uyumludur.

Günümüzde seküler bir düşünürmüş gibi anlatılagelen Locke; insanın haklarını, değerini ve ahlaki görevlerini Tanrı'da temellendirmektedir. Seküler bir metin olan ve insanın haklarını, değerini, görevlerini kendinden menkul olarak ele alıp temellendirme gereksiniminde bulunmayan İnsan Hakları Evrensel Beyannamesine nazaran Locke'un etkilerinin daha fazla görüldüğü Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'nde ise tüm bu değerler üstün bir Yaratıcı'da temellendirilmektedir[604][605]. İki bildirge de insanın doğuştan gelen hak, değer ve görevleri konusunda benzer şeyler söylemektedir ancak sadece Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi bu söz konusu kavramları bir temele dayandırma kaygısı gütmüştür. Peki sonuç olarak sağduyu ile hemfikir olunan ve hemen hemen aynı kapıya çıkan bu kavramları temellendirmeye çalışmak gereksiz bir uğraş mıdır? Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi gereksiz yere mi Yaratıcı'yı işin içine katmıştır? "İnsan saygındır", "Cinayet yanlıştır" gibi sözüm ona ahlaki gerçekleri; mantık ve matematiğin aksiyomları gibi sadece kabul edilmesi gereken kaba gerçekler olarak bıraksak olmaz mı?

Ahlaki nihilizme göre ahlaka dair bu tür kaba gerçekler yoktur. Bu sözde 'ahlaki gerçekler', ister insanın saygınlığı olsun isterse cinayetin yanlışlığı olsun, ne kadar açık seçikmiş

602 Locke sıklıkla Tanrı'nın iradesine dikkat çekse de aynı zamanda bu iradenin ifade edilişine ve insanlarca bilinebilir kılınışına da vurgu yapar. Dolayısıyla Locke'un görüşleri ilahi irade teorisinden ziyade ilahi buyruk teorisine daha uygundur.

603 **A.e.**, s. 118.

604 Amerikan Bağımsızlık Bildirgesinde Hristiyan Tanrısından ziyade Yaratıcı (the Creator) kavramına vurgu yapılması muhtemelen kurucularının bir kısmının deist olmasından kaynaklanmaktadır.

605 Copan, **"God, Naturalism, and the Foundations of Morality,"** s. 160.

gibi gözükürlerse gözüksünler insanın keyfiyetinin, temennilerinin, kendini önemli hissetme ihtiyacının veya evrimsel mirasının ürünleridir. Görüldüğü üzere objektif ahlakın var olmadığını söylemenin birçok yolu vardır. Dolayısıyla objektif bir ahlakın var olmadığı iddiasında bulunan ama işin "nasıl" kısmına farklı açıklamalar getiren tüm bu metaetik görüşler ahlaki nihilizm altında sınıflandırılabilir, zira sonunda hepsi ahlakın asli bir değeri olmadığını, objektif olmadığını, sadece bir tür sosyal fenomen olarak var olduğunu söyler. Örneğin ahlakın öznel olduğunu savunan ahlaki sübjektivizmi de ahlaki nihilizm kategorisinde sınıflandırabiliriz. Ek olarak ahlakı tamamen psikolojiye indirgeyen duyguculuk (*emotivism*), kuralcılık (*prescriptivism*), dışavurumculuk (*expressivism*) gibi metaetik görüşler de ahlaki nihilizme dahil edilebilir. Tüm bu metaetik görüşlerin ortak tarafı objektif ahlakın var olmadığını savunmalarıdır ancak bu sonuca farklı yollardan ulaşırlar. Örneğin bir duygucu olan Ayer, ahlakın tamamen duygularımızın dışavurumu şeklinde açıklanabileceğini öne sürerken, bir ahlaki sübjektivist ve septik olan Michael Ruse ahlakın tamamen evrimde avantaj sağlayan faydalı bir illüzyon olduğu açıklamasını getirir. Bu nedenle tüm gayrıbilişselci metaetik görüşler ve bilişselciliğiyle bir istisna olan hata teorisi, esasen ahlaki nihilizmin farklı izah türleridir. Elbette birkaç farklı metaetik görüşü sentezleyerek objektif ahlakın var olmadığını iddia etmek de mümkündür. Örneğin Ayer gibi ahlakın duyguların dışavurumu olduğunu söylemek ve bunun gerisinde yatan asıl sebebin de tıpkı Ruse'un öne sürdüğü gibi evrimsel miras olduğunu savunarak karma bir açıklama getirmek pekâlâ mümkündür.

İlahi buyruk teorisinin tüm hatalı önyargılara rağmen yukarıda anlatılan nihilist varsayımlar ile bir sorunu yoktur. İlahi buyruk teorisi, ahlaki nihilizmi iki makul seçenekten biri olarak sunar. Ancak ilahi buyruk teorisi, Tanrı varsa durumun

tamamen değişeceğini ve objektif ahlakın teizm ile var olabileceğini savunur. Bu nedenle ilahi buyruk teorisi ve ahlaki nihilizm, Tanrı'sız da objektif bir ahlak olabileceğini iddia eden ahlaki realizme ve inşacılığa karşı çoğu zaman ortak argümanlar kullanırlar[606]. Bu argümanlar ise oldukça yalın ve anlaşılırdır. Bu argümanları son kez bir kompozisyon oluşturacak şekilde hatırlatıp, kümülatif oluşlarına da vurgu yaparak bu bölümü sonlandıracağım.

Öncelikle, sıradan bir atom yığınından oluşan insanın herhangi bir objektif değere sahip olduğunu iddia etmek keyfidir. Zira yalnızca olgulardan oluşan evrenin kendisi değerden yoksundur. Böyle bir evrenin kendisi değersizken insana değer aktarabildiğini iddia etmek değersizlikten değerin çıktığını iddia etmektir ki bu savunulabilir bir pozisyon gibi durmamaktadır. Evrenin değer yüklü olduğunu kabul etsek dahi, bu sefer bizi değerin standardı problemi beklemektedir. İnsanın diğer atom yığınlarında bulunmayan daha ayrı bir içsel değere sahip olduğunu iddia etmek, insana kendine özgü bir değer atfetmek, bir değerler hiyerarşisi öne sürmek keyfidir. Elimizde neyin neyden *daha değerli* olduğunu belirleyecek bir standart ya da cetvel bulunmamaktadır. Yahut atomlardan canlılığa sıçrama yapacaksak, sıradan bir hayvan türü olan insan, niçin diğer hayvanlardan daha değerli olsun? Evrenin değer yüklü olduğunu kabul etsek bile, bu değerler hiyerarşisi nereden gelmektedir? Neyi, neye göre bir şeylerden daha değerli ilan ediyoruz? Eğer insana mahsus yüksek zekâ, medeniyet inşa etme, refleksif bilinç gibi özellikler öne sürülecekse, niçin insanda bulunmayan pek çok özelliğe sahip olan hayvanlar da insanlar kadar değerli olamasınlar? Hatta niçin bazı hayvanlar, insanlardan daha değerli olamasınlar? Örneğin

606 Elbette her ahlaki nihilist, ilahi buyruk teorisini savunmak zorunda değildir. Ancak objektif ahlakı reddettiklerinden ötürü, Tanrı'sız objektif ahlakın olamayacağını öne süren ilahi buyruk teorisi savunurları hâlen ahlaki nihilistler ile ortak bir dil kullanabilmektedir.

kuşlar hiçbir alete gereksinim duymadan uçabilmektedir, çitalar insandan çok daha hızlı koşabilmektedir, tardigratlar üst düzey sıcaklığa, soğukluğa ve radyasyona dahi insanlardan defalarca daha dayanıklıdır. Birçok hayvan türü hayatta kalma ve üreme gibi hususlarda evrimsel açıdan insandan çok daha başarılıdır. Niçin tüm bu nitelikler değil de insanın sahip olduğu nitelikler değerli yahut daha değerli kabul edilmelidir? Köpeğin sadakatini, insanın aklı kadar değerli görmememizdeki kriter nedir? Yani henüz en baştan iki sorun vardır: *Değer* nereden gelmektedir ve bir şeyleri değerli, değersiz, daha değerli olarak belirlememizi sağlayan *standart (kriter)* neye göre belirlenmektedir?

Diğer temel sorun ise ahlaki görevlerdir. Çoğu filozof yukarıda kısaca hatırlattığımız olgu/değer ayrımına takılmış ancak olan/olması gereken ayrımına gerekli özeni göstermemiştir. Zira bu iki ayrım, aralarında bir fark yokmuşçasına bir arada ele alınmıştır. Oysa olandan olması gerekenin çıkarsanması, yani bilinçsiz evrenin insana ahlaki görevler yüklemesi olgu/değer ayrımından çok daha çetin bir problemdir. Kim, niçin otoritesiz, kişiliksiz, başıboş bir evrende ahlaki görevlere sahip olsun? Bu görevleri kim vermektedir? İnsana bu mesuliyet kim tarafından yüklenmektedir? Evrenin dikte ettiği doğa yasalarına elimizde olmaksızın itaat ederiz, ancak sözde ahlak yasalarına -var olsalar bile- bu tür bir itaat etme mecburiyetimiz yoktur, üstelik onları doğada gözlemleyemeyiz. Yine de objektif ahlaki yasaları kurtarmak için ahlaki realistler insan eylemlerine içkin olan "ahlaken zorunlu olma niteliği", "ahlaken yanlış olma niteliği" gibi anlaşılması imkânsız kavramlar öne sürmektedirler. Emir veren bu tuhaf nitelikler nereden gelmektedir? Bir fail olan Tanrı'nın insanlara ahlaki görevler vermesi gayet anlaşılırken, bilinçsiz bir doğanın insana ahlaki görevler vermesi anlaşılmazdır. Doğa ne bir faildir ne de kendinde değere sahiptir, insana ahlaki görev tayin

edebilmek şöyle dursun. Görevin olandan değil, değerden çıkarsanabileceği iddiası da yanlıştır. Evrenin, Tanrı olmadan da değer yüklü olduğu iddiasını bir anlığına kabul etsek dahi, bu sefer her 'iyi' bize ahlaki zorunluluk bindirmemektedir, zira evrende çok sayıda iyi vardır ve insan bunların hepsinden "yapmaması durumunda kınanacak şekilde" sorumlu tutulamaz. Ayrıca iyi, tek başına ele alındığında sadece sıradan bir opsiyondur. İnsan iyiden ziyade güce, statüye, başarıya da endekslenebilir. İyi, böyle bir durumda hayattaki sıradan bir renk hâline gelmektedir ve anlam kaybına uğramaktadır. İyi yerine bir başka bir rengi (örneğin gücü) tercih edenin ayıplanması için hiçbir makul gerekçe yoktur. Dolayısıyla iyiden ahlaki zorunluluk türetilebileceği iddiası yanlıştır. Ahlaki normatifliğin; hem emir verici olma hem de doğru ile yanlış eylemi ayıran standart olma özellikleri vardır. Anscombe'un da vurguladığı gibi, Tanrı olmaksızın bunlar imkânsızdır, zira yasa koyucu yoksa yasa da yoktur. Mackie'nin sıkça zikretmiş olduğumuz tuhaflık eleştirisi de herhalde en çok ahlaki görevler konusunda açık seçik görülür hâle gelmektedir, zira ahlaki realistler tarafından öne sürülen eylemlerimizdeki "ahlaken zorunlu olma niteliği" gibi kavramlar akılla kavranamaz, anlaşılması güç niteliklerdir[607]. Sonuç olarak bilinçsiz, akılsız, fail olmayan bir evrenin insana ahlaki emir vermesi ne anlaşılırdır ne de olası.

Bu durumda objektif ahlakın temellendirilmesi hususunda seküler ahlak teorilerinin üç açmazı vardır:

1- Ahlaki değerler nereden gelmektedir?
2- Ahlaki görevler nereden gelmektedir?
3- İyi ile kötüyü, doğru ile yanlışı ayırt etmemizi sağlayan ahlakın standardı nereden gelmektedir?

---

607 Bu sebeple Mackie, bu tuhaf nitelikleri algılayabilecek başka tuhaf bir yetinin var olması gerektiğini söylemiş ve Moore'un bu sorunu fark ederek doğal-olmayan nitelikleri kavrayabilen ahlaki sezgi yetisini öne sürdüğünü, ancak bu tür bir yetinin de hepten tuhaf ve anlaşılmaz olduğunu savunmuştur.

Ahlakın objektif oluşu sağduyu ile uyumludur. İnsanlar sosyal hayatlarındaki tartışmalarında yahut kişisel kararlarında sıklıkla sanki kendilerinden bağımsız ahlaki doğrular varmış gibi davranabilmektedirler. Her ne kadar ahlakın objektifliği sağduyu ile uyumlu olsa da iş ontolojiye geldiğinde ahlaki realizmin sunduğu boşlukta asılı duran değer ve görevler sağduyu ile bir o kadar uyumsuz hâle gelmektedir. Bu durum ise söz ve eylemlerimizle atıfta bulunduğumuz objektif ahlakın, aslında hiç var olmayabileceğine işaret etmektedir.

İnsanın değere ve bilhassa göreve sahip oluşu, telos'u olan bir evrende daha anlamlı durmaktadır. Eğer evren natüralizmin iddia ettiği gibi bir amaçtan yoksunsa ve entropi gereği her şey yok olmaya gidiyorsa, yani varlığa atfedilebilecek belki de tek amaç ve varış noktası yok oluşsa, böyle bir evren tasavvurunda insanın değer ve görevlere sahip olduğunu iddia etmek güçtür. Değerler ve görevler, amaçsız bir evren anlayışına oturmamakta, daha çok bu absürt tablo ile baş etmeye çalışan ve kendini önemli hissetme ihtiyacı duyan insanın eliyle zorla dışarıdan enjekte edilmiş gibi eğreti durmaktadır. Üstelik evrim teorisinden gelen veriler, yani insanın doğal seleksiyona dayalı rastlantısallıklar silsilesiyle var olması, insanın varlığının bir tür kaza oluşu, bu amaçsız ve saçma tabloyu pekiştirmektedir. Böyle bir varoluşta anlam, değer, görev var olabilir mi?

Ancak bu varoluşa, planı olan bir Tanrı'yı eklediğimizde her şey tersine dönmekte ve bize saçma gelen her şey bir gaye kazanmakta, dolayısıyla insanın objektif değer ve görevlere sahip oluşu anlam kazanmaktadır. İşte ilahi buyruk teorisi, tam bu noktada insana iki kapı göstermektedir: Ya Tanrısız ve objektif değer-görevlerden mahrum bir varoluş ya da Tanrılı ve objektif değer-görev yüklü bir varoluş. İlahi buyruk teorisi hiçbir seçeneğin savunusunu yapmaz, o yalnızca bu iki

seçenekten birine mahkûm olduğumuzu gösterir: Ya teizm ya da ahlaki nihilizm.

Michael Ruse'un belirttiği gibi natüralist tabloda ahlak yalnızca biyolojik bir edere sahiptir. İnsanın bugünlere gelmesinde evrimsel açıdan faydalı olmuştur. Fakat natüralist ahlak objektif değil, olumsaldır. Zira insan, evrimi esnasında farklı çevresel koşullardan geçseydi, çok farklı ahlak anlayışları da geliştirebilirdi. Dişlerimiz nasıl ki daha iyi beslenmemize ve dolayısıyla hayatta kalıp neslimizi devam ettirmemize katkı sağlayan faydalı bir adaptasyonsa, ahlakın durumu da budur. Ahlak, tıpkı dişlerimiz gibi faydalı bir adaptasyondan ibarettir. Farklı koşullarda beslenebilseydik dişlerimizin yerine başka sindirim organları geliştirebileceğimiz gibi, farklı koşullarda farklı ahlak anlayışları geliştirecektik ve bu sefer de o ahlak anlayışının objektif olduğunu iddia edecektik. Oysa Tanrı olmaksızın ahlak yalnızca rastlantısal bir evrimsel mirastır ve asli değerden yoksundur. Natüralizme göre ahlak, faydalı bir illüzyondan ibarettir.

Sharon Street'e göre ise, eğer ahlaki realistlerin iddia ettiği gibi tuhaf objektif ahlaki değer ve görevler var olsalar bile, onlara dair inançlarımızın doğruluğundan asla emin olamayız. Zira insan hayatta kalıp neslini sürdürmek üzere evrimleşti, evrimin ise ahlaki hakikatlere ulaşmak gibi bir amacı yoktur. Hatta ahlaki realistlerin bir diğer iddiasını kabul edip ahlaki inançlarımızın doğru olduklarını öne sürsek bile, bu sefer de bunları gerekçelendirebilmemizin bir yolu olmazdı. Sezgilerimizden gelen inançları yine sezgilerle gerekçelendirmeye çalışmak anlamsızdır, zira şüpheli olan ve güvenilirliğini sorguladığımız şey bizzat sezgi melekesinin kendisidir. Ahlaki inançlarımız, pekâlâ evrimin bize hediye ettiği ve hatalı bir şekilde gerçek olduğunu zannettiğimiz yanılgılar olabilir.

Evrimden gelen hem ontolojik hem epistemolojik eleştirilere karşı natüralizm savunmasızken, teizm tüm evrimsel

sürecin Tanrı'nın planı dahilinde olduğunu öne sürebilmektedir. Evrim bize başıboş bir süreç gibi gözükse de Tanrı insanı sayısız parametreyi ve mutasyonu planlayarak bir amaç doğrultusunda yaratmıştır. Ayrıca Tanrı, İbrahimi dinlerin paradigmasında insanları ahlaken imtihana tabi tuttuğu için, ahlaki bilgiye ulaşımı ve ahlaki bilginin gerekçelendirilmesini mümkün kılan bir güvence sunar. Yani belirli sıfatlara sahip bir Tanrı ile hem ontoloji hem epistemoloji güvenilir bir temele yaslanmaktadır.

Tüm seküler metaetik görüşlerin zorla oldurmaya çalıştıkları çok bariz bir husus vardır: Değersizlik aleminden değerler alemine keskin bir sıçrama. Hem ahkaki realistler hem de metaetik inşacılar çoğunlukla metafizik natüralistlerdir. Fakat konu değerler ve görevler olduğunda, natüralizmin ruhuna oldukça ters ve alakasız bir parantez açma gayretine girmektedirler. Değersiz olan evrene değer enjekte etme çabası, natüralizmin ontolojisinin gereksiz yere şişkinleşmesi manasına gelmektedir. Bu sebeple bu metaetik görüşlere en büyük itiraz, daha önce de belirtildiği gibi, yine natüralistlerden gelmektedir. Zira tutarlı bir metafizik natüralist için, objektif ahlakı kurtarmaya çalışmak yersizdir. Evren değerden, gayeden, anlamdan yoksundur. O, sadece olgulardan ibarettir. Evren, olduğu gibidir, her neyse odur.

Ahlaki natüralizm olgu/değer ve olan/olması gereken problemlerini görmezden gelerek değerlerin de olgu olduğunu, evrende insanı bekleyen sabit ahlaki doğrular olduğunu iddia etmektedir. Ahlaki nonnatüralizm ise değerler ile olgular arasındaki farkın görmezden gelinemeyecek derecede açık olduğunu kabullenmekte ancak nedense geri kalan her hususta natüralist bir ontoloji benimserken yalnızca ahlaki değer ve görevler hususunda ne olduğu anlaşılmaz olan "doğal-olmayan" nitelikler öne sürmektedir. Her iki metaetik görüş de bizim tuhaf bir tesadüfe inanmamızı bekler: Evren öyle ahlaki

kodlara ve sabitlere sahiptir ki, bunların aktive olabilmesi için milyarlarca yıl boyu bilinç sahibi insanın tam da bu şekilde var olmasını beklemiştir.

Mantığın, matematiğin, fiziğin yasaları insandan bağımsız vardır. Bunların hiçbiri insanın varlığına muhtaç değildir ve hiçbiri aktive olmak için insanın var olmasını beklememiştir. Evrende tek bir bilinçli canlı olmasaydı bile 3'ün 3. kuvveti yine 27 edecek, bir şey kendisiyle özdeş olacak, gezegenlerin kütleçekimi var olacaktı. Ancak insan var olmadan ahlaktan, değerden ve görevden söz edilemez. Bunlar doğada kendi başlarına gözlemlenebilir şeyler değildir. Ahlaken iyilik ve doğruluk gibi kavramlar ancak insana ve insan eylemlerine yüklemlenebilirler. Bu durumda evrimsel geçmişindeki ufak bir değişiklik ile çok farklı ahlaki yasalara sahip olabilmesi mümkün olabilen bilinçli bir canlı, muhtemelen bu sefer sahip olduğu o yasaların objektif olduğunu zannediyor olacaktı. Tıpkı şu an cinayetin objektif bir kötülük olduğuna inandığı gibi.

Ridley Scott'ın 1979 yapımı Alien filmindeki yaratık oldukça zekidir ve hiçbir ahlaki koda sahip değildir. Yalnızca hayatta kalmak ve üremek amacına sahiptir ve filmde de tarif edildiği gibi evrimsel açıdan insana göre çok daha başarılıdır, zira insan gibi ahlaki kuruntulara sahip değildir. Onun açısından cinayet diye bir kavram yoktur, o sadece öldürür. Bunda bir kötülük ya da yanlışlık görmez. Hayatta kalma mücadelesini farklı çevresel koşullarda geçirmiş olsaydı insanın (tabi ona hâlâ insan diyebilirsek) yine yüksek zeka ve bilinç sahibi olup, Alien gibi bir formda evrimleşmeyeceğinin garantisini natüralizm bize veremez. Belirli bir zekaya ve bilince ulaşan canlıların, kapacakları evrensel ve sabit ahlak yasaları olduğunu iddia etmek, hem kozmik evrimin hem de biyolojik evrimin sunduğu rastlantısal tabloyla bağdaşmamaktadır.

Objektif ahlaki değer ve görevler natüralizmin ruhuna terstir, bu yüzden onların natüralizm çatısı altında da var

olabileceklerini öne sürmek oldukça zorlama bir temennidir. Natüralizm, fenomen statüsünde ahlakın oluşumuna dair oldukça tutarlı bir evrimsel ve antropolojik anlatıya sahiptir. Ne var ki bu anlatı, insanın belirli bir bilince ulaşınca değişmez ve objektif olan ahlak yasasını keşfedeceğine dair hiçbir ima taşımamaktadır. Bir karınca kolonisini gözlemlediğimizde nasıl ki karıncaların eylemlerine hiçbir değer atfetmiyorsak, onları son derece betimsel tarifler ile açıklıyorsak, insanın eylemlerine de bu gözle bakmamamız için hiçbir gerekçe yoktur. Natüralizmin penceresinde insanın kendisine içsel değerler atfetmesi, objektif ahlaki değer ve görevleri olduğuna inanması, yalnızca insanın kendini önemli hissetme ihtiyacını karşılayan temenniler gibi durmaktadır.

Akla vurgu yapan hümanizm ve aydınlanma, aklın gerçekte olmayan bir şeyi yaratabileceği yanılgısına kapılmaktadır. Oysa akıl, ancak fiilen var olan ya da evrende var olma potansiyeli olan şeyleri keşfedebilir. Otonomluk adı altında akla dayalı bir ahlak inşa etmek, gerçek değere sahip bir ahlak inşa etmek değil, yalnızca bir ahlak oyunu kurgulamaktır. Zira objektif ahlak ancak keşfedilebilir. İcat veya inşa edilen ahlak ne objektif olabilir ne de asli değere sahip olabilir. İnşacılık ve hümanizm bu yanılgıdayken, ahlaki realizm yukarıda sıraladığımız çelişik temennilere sahiptir. Oysa teizm, her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten Tanrı'nın planı dahilinde yaratılan evrendeki insanın objektif değerlere ve görevlere sahip olduğunu, bu ahlak yasalarını ise Tanrı'nın ona bahşettiği donanım ile keşfedebildiğini tutarlılıkla savunabilmektedir. Bu durumda gerek kozmik gerek biyolojik evrim, insan açısından rastlantısal gözükse dahi Tanrı'nın planı dahilinde bir anlama ve gayeye sahip olmaktadır. Bu tablonun Tanrı ile ve Tanrısız yorumlarının ahlakın temellendirilmesi açısından ne kadar fark yarattığını, insanın hikâyesini kısaca anlatarak göstermeye çalışacak ve bölümü sonlandıracağım.

Tekillik hâli denen ve ne olduğu hakkında henüz kesin bilgi sahibi olmadığımız yoğun bir noktadan başlayan hızlı bir genişleme ile hem zaman hem mekân var olmaya başladı, böylece evren hiçlikten ortaya çıktı. Bu oluşum esnasında şans eseri elektromanyetik kuvvet, güçlü ve zayıf nükleer kuvvet ve yerçekimi kuvveti, evrenin çökmemesini ve tam da şu an olduğu gibi olmasını sağlayacak büyüklüktelerdi ki tam da bu büyüklüklere sahip olmalarını zorunlu kılan hiçbir şey yoktu. Kozmik enflasyon ile inanılmaz kısa sürede genişleyen evren çok büyük bir ısıya ulaştı. Big Bang'den yalnızca 10^{-12} saniye sonra quarklar, protonlar ve nötronlar oluştu. Ancak atomların oluşması için yaklaşık 380.000 yıl boyunca elektronların atom çekirdeğinin yörüngesine yerleşmesi beklendi. Bu atomların oluşumundan yaklaşık 100-200 milyon yıl sonra, yoğun ve aşırı sıcak bir gaz yığını hâline gelen ve çoktan devasa büyüklüğe ulaşmış evrenin bir yerlerinde ilk yıldızlar ve dolayısıyla ilk elementler oluştu. Derken büyük yıldızlar enerjilerini yitirdiklerinde süpernova denilen müthiş şiddetli patlamalarla bünyelerindeki elementleri içeren toz ve kaya parçalarını evrene rastgele savurdular. Milyarlarca yıl sonunda, evrenin hasbelkader bir köşesinde, bu yıldız kalıntılarından oluşan yüksek ısıya sahip toz, kaya ve gaz kütleleri bir araya gelerek Dünya denen alev topunu oluşturdu. Ardından Dünya'ya tesadüfen bir başka alev topu çarptı ve bu da Dünya'nın tam şu andaki gibi hayata elverişli olmasını sağlayan Ay'ın oluşumunu sağladı. Yüz milyonlarca yıl boyunca Dünya'ya başka alev topları, kaya parçaları ve gök cisimleri rastgele çarpmaya devam etti. Bu kaya parçalarının bazıları her nasılsa suya sahipti ve Dünya'ya su getirerek yağmurun oluşmasını sağladılar. Böylece Dünyanın kabuğu soğudu ve yeryüzü tamamen sularla kaplandı. Evrenle kıyaslanamayacak kadar olsa da yine de devasa büyüklüğe sahip olan Dünya'nın bir yerinde, derin okyanusun dibinde, nasıl olduysa doğru moleküller doğru koşullarda bir

araya gelerek abiyogenezi gerçekleştirdi, yani ilk canlı hücre oluştu. Üstelik bu canlı hücre nasıl olduysa kendini kopyalayabilme özelliğine de sahipti, aksi takdirde bu hücre türü neslini sürdüremeyecek ve bir anlığına canlanıp ölmüş olacaktı. Böylece biyolojik evrim başladı ve doğal seleksiyon devreye girdi. Yani artık hücreler kendilerini kopyalayacak, bu kopyalama esnasında bazılarının DNA'larında bazı hatalar (mutasyon) oluşacak ve bu hatalardan bazıları yanlışlıkla bu hücrelerin çevreye adapte olmalarını sağlayıp onlara hayatta kalma ve neslini sürdürme konusunda avantaj sağlayacaktı. Hatalar zincirinden ibaret olan bu üreme ve seleksiyon süreci yüzlerce milyon yıla yayıldığında gelişkin ve komplike canlılar Dünya'nın derin sularında gezmeye başladı. Nihayetinde sadece deniz canlıları değil, suların çekilmesiyle oluşan kara parçaları üzerinde yaşayabilen canlılar da oluşmaya başladı. Zira onlar, bir şekilde karada yaşamalarını olanaklı kılan rastgele mutasyonlar geçirdiler ve böylece kara yaşamına adapte oldular. Yaklaşık 55 milyon yıl süren Kambriyen Patlamasında ise artık daha önce Dünya'da ve muhtemelen evrenin hiçbir yerinde görülmemiş gelişkin canlılar türemeye başladı. Rastgele mutasyon geçiren bu canlılardan, yaşadıkları çevreye uyum sağlayan mutasyonlar geçirebilen şanslı canlılar hayatta kalıp neslini sürdürebildi. Bu canlılardan biri bir primattı. Bu primatlar da diğer canlılar gibi üredikçe rastlantısal mutasyonlar geçirdiler ve uzun yıllara yayılan mutasyon dolu üreme süreci sonunda farklı türlere evrildiler. Ortak ata olan bu primatın; lemurlar, maymunlar ve insansılar gibi torunları oldu. Derken hem atası olan primattan hem de kuzenleri olan lemur ve maymunlardan çok daha gelişmiş bir tür ortaya çıktı. Kendisi tamamen tesadüfi çevresel koşulların ve bu çevresel koşullara tesadüfen uygun olan sayısız mutasyonlar silsilesinin sonucuydu. Bu mucizevi tür; alet üretip kullanabilen, kültür inşa edebilen, refleksif bilinç sahibi bir tür olan

homo sapiens sapiens'ti. Hatta o homo sapiens sapiens'lerden biri şu an insanın hikâyesini kabataslak bir şekilde anlatabiliyor ve bir başka homo sapiens sapiens ise şu an onun yazdığı satırları okuyabiliyor. İşte insan, tekillikten başlayan bu saçma varoluşun içerisinde, hem kozmik hem jeolojik hem de biyolojik evrimin sayısız rastgele parametresine meydan okuyarak mucizevi bir şekilde böyle oluştu. Bir başka deyişle insan, kör bir doğada gerçekleşen büyük bir kazaydı.

Son derece kabataslak anlattığım ve hâliyle eksiği oldukça fazla olan bu hikâyede anlatılan her şey -belki ileride bilimin öğreneceği yeni veriler eşliğinde yapılacak birkaç rötuş dışında- 13,8 milyar yıl içerisinde aşağı yukarı bu şekilde gerçekleşti. Ancak bu hikâyede anlatılan hiçbir şey, öyle olmak zorunda değildi. Anlatılan her şey rastlantısaldı. Hatta böyle bir hikâye hiç olmayabilirdi. Hiçlikten başka hiçbir şey olmayabilirdi. Ve şimdi tüm bu rastlantısal ve saçma varoluşun ortasında birisi gelip "Sana yapılmasını istemediğin şeyi bir başkasına yapma!" emrinin evrene kodlanmış olduğunu, aktive olmak için de homo sapiens sapiens denen kaza ürünü türün evrimleşmesini beklediğini söylüyor. Psikolojik otorite kazanmak için de buna "Altın Kural" ismini takıyor. Peki bu Altın Kural tam olarak nerede oluştu? Bu ahlaki yasa kozmik evrimin mi, jeolojik evrimin mi, biyolojik evrimin mi ürünü? Yoksa hepsinin birden mi? Eğer öyleyse, evrenin başlangıcındaki tekillik hâlinde madde ile birlikte birtakım tuhaf manevi değerler de yüklü olmalı!

İnsanın hikâyesini natüralizmin tavsiye ettiği gibi Tanrısız ve dolayısıyla plansız bir şekilde okuduğumuzda objektif ahlaki değere, göreve, gayeye ve hatta anlama dair hiçbir şey gözükmemektedir. Olsa olsa gözükebilen tek şey; kendi temennilerini soyut değerler alemine atfeden fakat bunu yapmak için elinde hiçbir dayanağı olmayan, hasbelkader oluşmuş bir kaya parçasının üzerinde hasbelkader yaşamakta olan zeki

bir hayvan türünün kendini önemli ve değerli hissetme çabasıdır. Ve bu zeki hayvan türünün, sahiden objektif değere ve görevlere sahip olmasındansa, kendini kandırıyor olması çok daha olasıdır. Bu kandırma belki bilinçli, belki genetik mirasının etkisiyle bilinçsiz, belki her ikisi birdendir. Ancak kesin olan şey, insanın oluşumunun natüralist bir zeminde değerlendirildiğinde bizi değerler alemine götürmeyeceğidir. Ancak tüm bu hikâye, kudret sahibi olan ve insanı önemseyen bir Tanrı'nın planıysa, ancak bu yorumla objektif değerlerin ve görevlerin sahiden var olduğunu düşünebiliriz. Aksi takdirde, evren büyük kazaların ürünü olan olgulardan ibarettir. Evrende değere yer yoktur.

Elbette bu anlatı baz alınarak metafizik natüralistlerin yaptığı gibi Tanrı'nın ve dinlerin de yine insanın kendini önemli hissetme çabasının bir ürünü olduğu veya insana evrimsel faydaları olduğu için Tanrı ve din inancı geliştirildiği söylenebilir. Ancak çalışmamızın konusu bu değildir. İlahi buyruk teorisi Tanrı'nın varlığı ya da dinlerin doğruluğu lehine hiçbir şey söylemez. Tıpkı objektif ahlakın varlığı lehine hiçbir şey söylemediği gibi. Yinelemek gerekirse ilahi buyruk teorisi sadece iki kapı olduğunu söyler: Ya teizm ya da ahlaki nihilizm. İlahi buyruk teorisi açısından pek tabi ahlaki nihilizm de tıpkı teizm gibi makul bir seçenektir. O sadece, yukarıdaki tablonun ancak yarattıklarını önemseyen bir Tanrı ile objektif değere kavuşabileceğini söyler. Kör maddenin, kör bir doğa içinde, uzun zaman ve akıl almaz bir şans sonucu ürettiği bir hayvan türü, ne kadar zeki ya da ilginç özelliklere sahip olursa olsun, objektif değer ve görevlere sahip olamaz. Zira değersizlikten değer çıkar, ne kadar bileşen bir araya gelirse gelsin. Üstelik bu hayvan türünün bir de objektif ahlaki görevlere, itaat etmesi gereken objektif ahlak yasasına sahip olduğunu iddia etmek, hepten anlamsız ve temelsizdir. Kör

doğada, insanın borçlu olduğu hiçbir ahlak yasası ve boyun eğmek zorunda olduğu hiçbir yargıç yoktur.

Bölümün sonlarında ilahi buyruk teorisine getirilen eleştirilere uzun bir yer ayırıp bunları cevaplamıştık. İlahi buyruk teorisine getirilen eleştiriler -her ne kadar bir kısmı gerçekten cevap vermeyi gerektirse de- esasen çok hatalı bir ortak algıya sahiptir: Tanrı gibi bir gücün objektif ahlakı yaratamayacağı inancı. Bir ateist ya da natüralist, Tanrı'ya inanmasa da, eğer var olsaydı O'nun bir kum tanesini, gezegeni ya da çeşitli somut nesneleri yaratabileceği iddiasını kabul edecektir, zira Tanrı'nın tanımı bunları içerir. Unicorn'ların varlığına inanmasak da eğer var olsalardı onların boynuzlu olduklarına inanmamız gerekecektir, zira unicorn'un tanımı bunu gerektirir. Mutlak kudret sahibi olmak gibi çeşitli niteliklere sahip olan Tanrı'nın insana değerini aktaramayacağını, onun ahlaki görevlerini tayin edemeyeceğini iddia etmek bu açıdan gülünçtür. İlahi buyruk teorisine getirilen hemen hemen her eleştiri, Tanrı'ya tuhaf bir güçsüzlük atfetmektedir, oysa bu tür bir güçsüzlük Tanrı tanımına terstir. Her şeyi yaratanın, objektif ahlakı yaratamayacağı iddiası bu nedenle tamamen hatalı bir tepkiselliğe dayanmaktadır. İlahi buyruk teorisini kabul eden bir ahlaki nihilist olmak işte bu nedenle teizm kadar tutarlıdır: "Evet Tanrı olsaydı ahlak objektif olurdu ama ne yapalım ki yok". Bu açıdan bir ahlaki nihilist, ahlaki natüralist gibi "Tanrı olsaydı bile ahlak ondan ayrı olurdu" veya "Tanrı objektif ahlakı yaratamaz" gibi hatalı algılara sahip değildir.

Son olarak ilahi buyruk teorisi, objektiflik iddiasındaki diğer metaetik görüşlerin en büyük açmazlarından muaftır. Bunların en başında olgu/değer ve olan/olması gereken ayrımları vardır. Ahlaki realizm değersizlikten değer çıkabileceğini ve hatta bilinçsiz evrenin ahlaki görev verebileceğini göstermeye çalışıp bu uğurda devasa bir literatür üretirken, fail bir Tanrı'yı denkleme katan teizm açısından bu ayrımlar

hiçbir sorun teşkil etmemektedir. Kozmik ve biyolojik evrimin rastlantısallığı bizim açımızdandır, ancak tüm süreç, planı olan Tanrı'nın bilgisinde işlemektedir ve dolayısıyla hem insan hem evren telos'a sahiptir. Ahlaki bilgiye ulaşım ve gerekçelendirme, insanları ahlaken imtihan eden bir Tanrı'nın varlığında tamamen mantıklı ve mümkünden de öte zorunludur. Aydınlanmadan itibaren Tanrı ile ahlakın arası açılmışsa da, insanların mesul tutulacakları objektif bir ahlak yasasını temellendirmek Tanrı olmaksızın mümkün gözükmemektedir. Tanrı'yı devreden çıkardığımızda tek amacı ölmek olan insan, Tanrı ile daha derin amaçlara ve değere sahip olabilmektedir.

Buraya kadar ahlakın ontolojisini inceleyip hangi metaetik görüşün objektif ahlakı ontolojik açıdan temellendirebildiğini bulmaya çalıştık. Bundan sonra objektif bir ahlak varsa bile bu ahlaka niçin itaat etmemiz gerektiğini, yani bu söz konusu ahlak yasasının insanı bağlayıcı olup olmadığını inceleyeceğiz.

III. BÖLÜM

AHLAKIN BAĞLAYICILIĞI

Kızını canice öldüren katili arayan ve polislerden haber bekleyen Mildred Hayes, karşısına çıkan güzel bir geyik ile dertleşir: "Merhaba bebeğim... Evet, hala hiçbir tutuklama yok. Acaba neden? Çünkü Tanrı yok ve tüm dünya boş ve birbirimize ne yaparsak yapalım hiçbir önemi yok mu?"

– Three Billboards Outside Ebbing, Missouri filminden.

"Sizi boş yere yarattığımızı ve bizim huzurumuza dönüp hesap vermeyeceğinizi mi sandınız?"

– Kuran, Müminun suresi, 115. ayet.

3.1. | "Sadece-iyi" ve "Benim-için-iyi"

Ahlaki değerleri konu aldığımız sayfa 23'de ve inşacılığı konu aldığımız sayfa 182'de "benim-için-iyi"nin *(good-for)* objektif bir değer sunamayacağını ancak bunun kişiye göreli rasyonel gerekçeler sunan bir kavram olabileceğini belirtmiştik. Objektif değer olmaya layık olanın ise insanların tavırlarından bağımsız olan "sadece-iyi" *(good, period.)* olduğunda karar kılmıştık. Peki objektif iyi veya sadece-iyi, herkes için her zaman iyi midir? Yani objektif iyi, her zaman ve herkes için "benim-için-iyi"yi de sağlayabilir mi? Örneğin bilgi birçok filozofça objektif bir değer olarak kabul görmüştür. Enkaz altında sesini duyurmaya çalışan ve kurtulabilmek için çok kısıtlı vakti olan bir depremzedeye dünyanın en uzun 50 akarsuyunun uzunluklarını ve konumlarını öğreten bir kapsül fırlattığımızı düşünelim. Bu kapsülü çiğnemek, depremzedenin hayatını iyileştirir miydi? Bilgi objektif bir değer olsa dahi, böyle bir durum içerisinde depremzedenin hayatını iyileştiriyor gibi gözükmemektedir. Yahut adaletin objektif bir değer olduğunu iddia ederiz.

Oysa bir suçlu için adalet iyi midir? Adalet objektif bir değer olsa bile adaletin tecelli etmesi, ceza alacağı için suçlunun hayatını kötüleştirecektir. Kısaca diyebiliriz ki objektif değerler her zaman herkes için hayatı iyiye götürmek zorunda değildir. Uygun koşulların bir araya gelmesi de gerekir.

Ahlak ve kişisel çıkar çatışması ahlak felsefesinin ve hatta insanlığın kadim sorunudur. Ahlakın objektif olduğunu *kabul etsek bile* ahlakın benim için rasyonel olabilmesi için benim kişisel çıkarıma ve hayatımın kalitesine olumlu etki etmesi gerekir. Yani ahlak, ontolojik açıdan temellenmiş olsa bile, rasyonel açıdan da temellenmeli ve kişiye onun hayatını iyileştirmeye yönelik *rasyonel gerekçeler* sunmalıdır. Bu da demektir ki ahlak, ancak ödül ve cezanın varlığı ile bağlayıcı hâle gelebilir.

Yani ahlak ve kişisel çıkar arasındaki çatışmanın "sadece-iyi" ve "benim-için-iyi" arasındaki çatışma olduğunu söyleyebiliriz. Zira objektif iyi olan, daima benim-için-iyi olmak zorunda değildir. Bir başka deyişle objektif iyi olan, benim için diğer alternatifler arasında en kazançlı ve ağır basan seçenek olmak zorunda değildir -ve hatta suçlu örneğindeki gibi kazançlı seçeneklerden biri olmak şöyle dursun, benim için zararlı bile olabilir-.

Objektif ahlakın ontolojisini incelerken, değer ve görevleri verili olarak kabul etmiş, zira ancak keşfedilebilir bir ahlakın objektif olabileceğini söylemiştik. İnşacı filozof Korsgaard'ın pratik gerekçe ile objektif değeri eşitlemesine[608] karşı çıkmış, objektif değerin kişiye göreli (*agent-relative*) gerekçeler üzerinden sağlanamayacağını vurgulamıştık. Fakat kişiye göreli olan gerekçeler ahlak felsefesinde hâlen çok önemli bir soruna işaret etmektedir: Objektif bir ahlak varsa bile *niçin*

608 Christine M. Korsgaard, "The Reasons We Can Share: An Attack on the Distinction Between Agent-Relative and Agent-Neutral Values," **Social Philosophy and Policy**, vol. 10, no. 1, 1993, s. 25.

ahlaklı olmalıyım? Bu ahlakın benim üzerimde bir bağlayıcılığı var mıdır yoksa o yalnızca havada süzülen soyut kurallardan mı ibarettir?

Objektif ahlak, ontolojik düzlemde kişiye göreli bir şekilde sahici varlığa sahip olamaz ama ahlakın hâlâ kişiye göreli gerekçeler sunması gerekir. Aksi takdirde ahlak, sahici ve objektif bir varlığa sahip olsa bile, üzerimde bir bağlayıcılığa sahip olamaz. Evrene kodlu birtakım soyut ahlaki değer ve görevler, her zaman benim ilgimi çekmek veya benim iyiliğime hizmet etmek zorunda değildir. Hatta bu ahlak, bana zaman zaman kendi aleyhimde görevler de bindirebilir. Bu durumda, rasyonel insanın "Niçin ahlaklı olmalıyım?" sorusunu sorması ve kendi bakış açısından ahlak için rasyonel gerekçeler araması kaçınılmazdır.

Yani buradan itibaren Korsgaard'ın ahlaki realizme getirdiği yerinde eleştiriyi gündemimize alacağız. Eğer objektif değer ve görevler insandan kopuk ise, ahlaki realizm bize her zaman ahlaklı olma gerekçesi sunamaz. Böyle bir durumda objektif ahlak sahiden var olsa bile "Peki, yani?"[609] tavrıyla ahlakı kâle almamak mümkün olabilmektedir zira ahlaki görevin var oluşu ayrı bir şeyken, ahlaki görevi yerine getirmem için *gerekçemin* olması apayrı bir şeydir.

Thomas Nagel ahlaki gerekçelere de "hiçbir yerden bakış" *(the view from nowhere)* ile bakmayı ve tüm gerekçelerin objektif olduğunu telkin etmektedir[610]. Objektif bir ahlakın ontolojisi ancak kişiler ötesi bir bakış ile mümkün olsa da, ahlaki gerekçeler hususunda böyle bir bakış açısını gerçekçi bulmamaktayım. Zira benim tecrübem biriciktir. Hangi eylem için en çok gerekçem olduğunu genetik ve çevresel, hesaplanamaz

609 Problemi "So what?" veya "Oh yeah?" şeklinde ele alan bir başka kaynak için bkz: Nicholas Sturgeon, "What Difference Does It Make Whether Moral Realism is True?", **The Southern Journal of Philosophy**, vol. XXIV, 1986, s. 115-141.

610 Thomas Nagel, **The Possibility of Altruism**, Princeton, Princeton University, 1970, s. 90-97.

miktarda koşul bir araya gelerek belirler. Masanın üzerinde duran bir şişe soğuk suyu içmek için odadaki herkesin eşit gerekçesi olmak zorunda değildir. Susayan, susamayan ya da susamasına rağmen boğazı ağrıyanların olması mümkündür. Benzer şekilde konu ahlaki eylemlere geldiğinde de herkesin her zaman için ahlaken doğru olan eyleme eşit gerekçesi olmak zorunda değildir. Dürüstlüğü samimiyetle ahlaki bir doğru olarak benimsemiş insanların bile hâlen her zaman dürüst olmak için yeterli rasyonel gerekçesi olmayabilir. Yalan söyleyerek işlerini kolaylaştırabilir, gereksiz izah ve angaryadan kurtulabilir, hatta işledikleri suçu örtbas edebilirler. İşte bu durumlarda kişi açısından ağır basan gerekçe, *rasyonel gerekçedir*. Kişiye göreli bu bakış açısı, eğer natüralizm doğruysa ahlaksız eylemi de rasyonel kılabilmektedir. Genellikle pek hoş karşılanmayan bu sonuç, "Ben" olmanın zorunlu bir getirisidir ve tüm insanlara bir gözüyle bakan kolektif bakış açısından daha gerçekçidir. Ahlak objektif olabilir, fakat benim gerekçem bana özel, bana göreli ve bana aittir. Sarah Stroud, "Benim kişisel çıkarım, diğerlerinin çıkarlarına kıyasla *özel* bir ağırlığa sahiptir" der ve her şeyin eşit olduğu durumda diğer insanların amaçlarının peşinde koşmaktansa kendi amaçlarım peşinde koşmamın daha rasyonel olduğuna dikkat çeker[611]. Bu durumda insan, ahlaklı olmanın onun zararına yol açtığı senaryolarda ancak irrasyonellik pahasına mı ahlaklı olabileceğini düşünmeli ve bir karara varmalıdır.

İlk iki bölümde ahlaktan katı bir objektiflik talep etmiştik. Ancak artık sübjektif olan rasyonel gerekçelerimizin objektif ahlak ile kesişip kesişmeyeceğini, hangi ahlaki doktrinin bize "sadece-iyi"nin yanında "benim-için-iyi"yi de temin edebileceğini sorgulayacağız. Artık objektif bakış açısından, kişiye göreli bakış açısına geçiyoruz. Yani adalet objektif bir

611 Sarah Stroud, "Moral Overridingness and Moral Theory," **Pacific Philosophical Quarterly**, 79, 1998, s. 183.

ahlaki değerse, adil olmak da objektif bir ahlaki görevse, tüm bunlar benim adil olmam için yeterli mi? Pekâlâ, böyle birtakım soyut ahlaki kurallar var olabilir, adalet bir değer ve görev olarak var olabilir ama ben niçin kendi çıkarım aleyhine de olsa adil olmalıyım? Yani, niçin ahlaklı olmalıyım?

"Niçin ahlaklı olmalıyım?" sorusunu merkeze yerleştireceğim bu bölümde artık ontolojiyi bir kenara bırakarak *kişi açısından* ahlaklı olma gerekçeleriyle ilgileneceğim. Buna binaen de savunacağım tez şu olacak: *Objektif ahlak var olsa bile, ahlakın benim için rasyonel ve bağlayıcı olabilmesi için kişisel çıkar maksimizasyonuma hizmet etmesi gerekir.* Eğer ahlak, kişisel çıkarımla çatışıyorsa ve hatta kişisel çıkarımı arttırmasına rağmen kişisel çıkarımı en fazla arttıran seçenek değilse, ahlaklı olmam için yeterli rasyonel gerekçem yoktur ve bu durumda ahlaklı olmak irrasyoneldir. Yani eğer natüralizm doğruysa irrasyonel iyiler ve rasyonel kötüler vardır. Öte yandan, ahlakın kişisel çıkar ile daima uyum hâlinde olması, ancak Tanrı ve ilahi adalet varsa mümkündür. Eğer teizm doğruysa ve herkesin her eyleminden sorumlu tutulacağı ilahi adalet sağlanacaksa, ancak bu durumda ahlaklı olmak *herkes için her zaman* rasyoneldir.

Savunduğum iddiadaki ahlakın "herkes için her zaman" bağlayıcı olma niteliğine özellikle dikkat edilmelidir. Zira teizm doğru olmasa bile birçok (belki de çoğu) durumda ahlaklı olmak hâlâ kişisel çıkarımızla uyumlu olabilir. Hatta bazı insanlar ahlaklı olmaya mizaçları ya da aldıkları eğitim gereği diğerlerinden daha yatkın olabilirler ve olabildiğince ahlaklı davranmak onlar için en rasyonel seçenek olabilir. Ancak hem insanların çeşitliliği hem de insanların kendilerini içinde buldukları karar verme durumlarının neredeyse sınırsız oluşu akılda tutulmalıdır. Bu sebeple aradığımız ahlakın bağlayıcılığı, tıpkı bir kanun gibi *herkes için her zaman* bağlayıcı olmayı gerektirmektedir.

Buradan itibaren adım adım anlatacağımız konu tam olarak bu olacaktır: Yalnızca teizm doğruysa ve ilahi adalet varsa, ahlak herkes için her zaman rasyoneldir.

3.2. | Niçin Ahlaklı Olmalıyım?

Ahlak ile kişisel çıkar çatışması ahlak felsefesinin ve hatta insanlığın kadim problemidir demiştik. İyimser bir bakış açısıyla bu çatışmanın zaman zaman olduğunu, karamsar bir bakış açısıyla sık sık olduğunu söyleyebiliriz, fakat dozu ne olursa olsun böyle bir çatışmanın var olduğu geniş ölçüde kabul görür[612]. Ahlakın kişisel çıkar ile olan çatışmasına işaret eden "Niçin ahlaklı olmalıyım?" sorusu ahlaktan bir rasyonellik talebinde bulunmaktadır. Öyle ki ahlak, "ahlak uğruna ahlaklı olmalısın" şeklinde kendisini yine kendisiyle gerekçelendirip döngüselliğe hapsolmamalı ve kendi dışında (*non-moral*) gerekçeler sunmalıdır. Ahlakın rasyonel temelinin niçin yine kendisi ile sağlanamayacağını ve söz konusu gerekçelendirmenin niçin ancak kişisel çıkar ile sağlanabileceğini çalışmamızın devamında detaylandıracağız.

Artık ahlakın rasyonel temelini arayacağımız için ahlaktan talep edeceğimiz gerekçeler *rasyonel gerekçeler* olacak. Yani ahlak, kendi lehine öyle gerekçeler sunmalı ki ahlaki eylem kişi açısından rasyonel olabilsin. Eğer ahlak, yeri geldiğinde kişiden ağır yükler sırtlanmasını, fedakârlıklarda bulunmasını istiyorsa, bunları yapması için kişiye rasyonel gerekçeler de sunmalıdır. Aksi takdirde ahlak, rasyonel bir zeminden mahrum olan ve kişi üzerinde herhangi bir bağlayıcılığı bulunmayan birtakım soyut ve zahmetli kurallardan ibaret olacaktır. Kısacası böyle bir ahlak, manasız bir işkenceden ibaret olacaktır. Ancak ahlakın rasyonellik ve kişisel çıkar kavramlarıyla olan ilişkisine geçmeden ve bu kavramların tanımını

---

612 Stephen Finlay, "Too Much Morality," **Morality and Self-Interest**, Ed. Paul Bloomfield, New York, Oxford University Press, 2008, s. 136.

yapmadan önce, "Niçin ahlaklı olmalıyım?" sorusunun kapsamını belirlemek ve ardından bu sorunun anlamsız olduğu yönündeki itirazı bertaraf etmek yerinde olacaktır.

3.2.1. | "Niçin Ahlaklı Olmalıyım?" Sorusunun Kapsamı

"Niçin ahlaklı olmalıyım?" sorusu "Niçin ahlaklı olmalıyız?" sorusundan tamamen farklıdır. Toplumun neden ahlaka ihtiyaç duyduğunu açıklamak için başta güvenlik, hayatta kalmak ve yaşam standardını yükseltmek gibi faydaya yönelik pek çok haklı gerekçemiz olabilir[613]. Hobbes'un toplumsal sözleşmesi bunun için iyi bir örnektir. Hobbes'a göre henüz toplum hâlinde yaşamayan, doğa durumundaki insan hayatı "yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa"dır[614]. Kişisel çıkarını arttırmak isteyen insanlar bu nedenle toplumsal bir sözleşme ile sosyal ve ahlaki hayata katılırlar. Ahlaki kurallara ve hukuki yasalara tabi olarak özgürlüklerinden feragat etseler de toplum hâlinde yaşamaktan uzun vadede ve toplamda faydalı çıkarlar. Yani toplumun ahlaklı olması toplum için faydalıdır. Hatta toplumun ahlaklı olması benim için de faydalıdır. Fakat benim ahlaklı olmam benim için faydalı mıdır? Toplumun geri kalanı ahlaklı oladururken yeterince zeki ve/veya güçlü olan birinin ahlaksız eylemlerde bulunması, sonuçlarını iyi hesaplamışsa ve talihi de rast gitmişse, hâlâ onun menfaatine olabilir. Bu durumda belki de ahlaksız olmak bu kişi için rasyonel olacaktır. Hatta tam tersi şekilde, herkesin ahlaksız olduğu bir toplumda ahlaklı olmak kişinin zararına ve dolayısıyla irrasyonel bile olabilir. Yani bir kişinin toplum içinde ahlaklı olma gerekçesi, toplumun ahlaklı olma gerekçesinden farklıdır. Zira "Niçin ahlaklı olmalıyım?" sorusunu soran kişi, ahlak için *kendi bakış açısından* rasyonel gerekçe aramaktadır.

---

613 Pojman ve Fieser, **Ethics: Discovering Right and Wrong,** s. 69-70.
614 Thomas Hobbes, **Leviathan**, Çev. Semih Lim, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2007, s. 94-95.

Bir diğer önemli nokta, "Niçin ahlaklı olmalıyım?" sorusunun "Niçin ahlaki bir bakış açısı benimsemeliyim?" anlamına geldiğidir. Zira kişi "Niçin ahlaklı olmalıyım?" sorusunu "Niçin ahlaki bir bakış açısı benimsemeliyim?" manasında soruyorsa, artık ahlaka dışarıdan bakmaktadır[615]. Henüz ahlak kurumuna dahil olmamıştır ve bunun için bir mecburiyeti olup olmadığını sorgulamaktadır. Hayatta öncelik verilecek başka şeyler de olduğunu görerek niçin hayata daima ahlak gözlüğüyle bakma gibi bir külfetin altına girmesi gerektiğini sormaktadır. Yani o artık, niçin ahlak kurumuna dahil olması gerektiğine dair rasyonel gerekçeler istemektedir.

Ahlaka dışarıdan bakan kişi, her ne kadar kendi mizacında ahlaka yönelim görse de, ahlakı hâlâ çok külfetli ve belki de kendisini sömüren, kısıtlayan, olası imkânlardan mahrum eden bir kurum olarak bulabilir. Zira her zaman riayet edilmesi gereken bir ahlak, gerçekten de zaman zaman kişi için maliyetli olabilmektedir. Objektif bir ahlak yasası gerçekten var olsa dahi, onun işleyiş prensibi doğa yasalarından farklıdır. Doğa yasalarına elimizde olmadan itaat etmek zorundayken, ahlak yasasına itaat edip etmemek bir seçimdir. Doğa yasaları yaptırımlarını istisnasız her an uygularken, ahlaki seçimlerimizin sonuçlarını her zaman adil bir şekilde görememekteyiz. O hâlde kişi haklı olarak, bu talepkâr ahlak kurumuna karşı şu soruyu sorabilir: "Niçin değerler hiyerarşimin en tepesinde yer alması gerektiğini ve her zaman itaat etmem gerektiğini iddia ettiğiniz bu kurallar bütününe, yani objektif ahlaka riayet etmeliyim?" İşte "Niçin ahlaklı olmalıyım?" sorusunu, problemimizin daha iyi anlaşılması adına bu şekilde genişletebiliriz.

Bir diğer önemli nokta ise, "Niçin ahlaklı olmalıyım?" sorusunun motivasyondan ziyade rasyonel gerekçe talep ediyor

615 Mark Carl Overvold, "Morality, Self-Interest, and Reasons for Being Moral," **Philosophy and Phenomenological Research**, Vol. XLIV, No. 4, 1984, s. 494.

oluşudur[616]. Motivasyon ve rasyonel gerekçe birbirleri ile ilişkili kavramlar olsalar da en nihayetinde birbirlerinden farklıdırlar. Öyle ki bir insan, gerekçelerine uygun motivasyonlara sahip olmayabilir ve iradesizlik gösterebilir, örneğin zayıflamak için pek çok geçerli gerekçeye sahip olup diyet yapmak konusunda motivasyonu olmayabilir. Bu sebeple rasyonel gerekçe, motivasyondan daha temeldir ve dolayısıyla arayışımızın esas odak noktası odur. Yani ahlakın bağlayıcılığı, ahlaklı olmak için rasyonel gerekçeler talep eden bir kavramdır ve motivasyonla ilişkili olsa dahi farklıdır.

3.2.2. | "Niçin Ahlaklı Olmalıyım?" Sorusu Anlamsız mı?

Ahlaktan rasyonellik talep eden "Niçin ahlaklı olmalıyım?" sorusuna verilen cevaplardan biri soruyu anlamsız görüp baştan reddetmektir. Stephen Toulmin'e göre "Niçin birisi doğru olanı yapmalıdır?" sorusu anlamsızdır[617]. Zira "-meli" (*ought*) ile "doğru" (*right*) zaten aynı manalara gelmektedir. Bu durumda "Niçin yapmam gerekeni yapmalıyım?" gibi anlamsız bir soruyla karşılaşmaktayız. Toulmin, bu sebeple "Niçin ahlaklı olmalıyım?" sorusunu "Niçin al olan şeyler kırmızıdır?" sorusuna benzetir ve soruyu anlamsız addeder[618].

Oysa az önce belirttiğimiz gibi, bu soruyu soran birisi ahlaka dışarıdan bakmaktadır ve dolayısıyla "Niçin ahlaklı olmalıyım" sorusundaki "-malı"yı ahlaki bir manada kullanmamaktadır. O, ahlaka ahlaki bir gerekçe değil, ahlakla ilgili olmayan (*non-moral*) bir gerekçe aramaktadır. Bu kişi, rasyonelliğin dikte ettiği "-meli" rehberliğinde ahlaki "-meli"yi sorgulamaktadır. En nihayetinde hayatta sadece ahlaki manalara

616 **A.e.**, s. 495.

617 Stephen Edelston Toulmin, **An Examination of the Place of Reason in Ethics**, Cambridge University Press, 1953, s. 160-165.

618 **A.e.**, s. 162.

gelen "-meli" veya "doğru"lar yoktur[619]. "Derslerimde başarılı olmalıyım", "Sinemaya yetişmeliyim", "Arabamı yıkamam doğru olacak" cümlelerindeki "-meli" ve "doğru"ların hiçbiri ahlaki normatiflik taşımamaktadır. Yani kişinin sorduğu "Niçin ahlaklı olmalıyım?" sorusu "Niçin yapmam gerekeni yapmalıyım?" anlamına değil, "Ahlaken yapmam gereken, rasyonel midir?" anlamına gelen gayet anlaşılır bir sorudur.

Gerçekten de ahlaka içten bakışla sorulan şu soru anlamsız olurdu: "Ahlaken doğru olanı yapmam için ahlaken gerekçem var mı?" Bu soru elbette anlamsızdır, zira ahlak zaten ahlaken doğru olanı yapmayı emreder. Fakat ahlakın dışından sorulan şu soru anlamlıdır: "Ahlaken doğru olanı yapmak için *rasyonel gerekçelerim* var mı?" Bu soru, bir mahkemeyi (ahlak), bir diğer mahkeme (rasyonellik) ile yargılamaktadır.

Eğer bu soru anlamsız ilan edilirse ahlakın rasyonel olmadığı kabul edilmiş olunur. Zira ahlaklı olmak rasyonel açıdan sorgulanmaya kapalıysa, rasyonel değildir. Eğer ahlaklı olmak rasyonel değilse, bu sefer ahlaklı olmak için gerçekten hiçbir rasyonel gerekçemiz yok demektir[620]. Toulmin'in ahlakı korumaya almak için savunduğu anlamsızlık argümanı, ahlaka olabilecek en büyük zararı vermekte, zira ahlakın rasyonellik ile olan tüm bağını koparmaktadır. Nasıl olur da bir kişiden ahlakı daima her şeyden öncelikli kılması istenip aynı zamanda bunun için hiçbir rasyonel gerekçe istememesi gerektiği söylenebilir? Ahlak gibi ağır bir yükün sırtlanılması teklifinde bulunuluyorsa, bunun bir şekilde gerekçelendirilmesi şarttır.

Esasen bizim sorumuzdan ziyade, ahlakın rasyonel açıdan sorgulanamayacağı ve "sadece ahlaklı olunacağı" iddiası anlamsızdır. İnsan, hayattaki hiçbir şey için bu tutumda olmaz.

---

619 Kai Nielsen, "Is 'Why Should I Be Moral?' an Absurdity?", **Australasian Journal of Philosophy**, 36:1, 2007, s. 27-28.

620 Kurt Baier, "Moral Reasons and Reasons to be Moral," **Values and Morals**, Ed. Alvin I. Goldman ve Jaegwon Kim, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1978, s. 231-232.

Muhtemel eylemlerindeki fayda ve zarar hesabını yanlış yapabilir ancak sonuç olarak bu hesabı bir şekilde -bilinçli ya da bilinçdışı- yapar. Eğer ahlak için özel bir parantez açılıp hiçbir gerekçe talep edilmemesi isteniyorsa, bu ahlakın ağır taleplerine bir yenisini eklemek anlamına gelir: Sorgulamadan ahlaklı ol, irrasyonellik pahasına olsa bile!

Bu tutum ise ahlakı tuhaf ve kapalı bir tarikata dönüştürür. Müritlerine bindirdiği ağır görevleri ve tuhaf ritüelleri olan bir tarikat hayal edin. Eğer tarikatın müritleri ve misyonerleri sadece "Aramıza katıl" demekle yetinip bundan başka bir gerekçe sunmuyorsa, herhalde aklı başında hiçbir insan bu tarikata üye olmayacaktır. Ne var ki ahlak, insana bu kadar yabancı ve kapalı bir tarikat değildir. Ahlaka olan doğal yönelimimiz, aldığımız eğitimin de etkisiyle, henüz küçük yaşlarda dahi kendini belli eder ve ömrümüz boyunca ahlak ile ilişki hâlinde bulunuruz. Ancak ahlaklı olmak için rasyonel gerekçe aramak bir hataysa, "Niçin?" sorusunu sormaya yer yoksa, iç içe olduğumuz ahlak bir anda doğamıza uzak ve tuhaf bir kurum, hatta tarikat hâline dönüşür: "O, sadece olduğu gibi kabul edilmelidir. Onun için rasyonel gerekçe soramazsın, keyfe bağlı olarak ister girer ister girmezsin" Hayatın her alanında rasyonel kişisel çıkarının peşinde olan ve bir amaca yönelik eylemde bulunan insandan, konu ahlak olunca bir anda tüm rasyonelliğini bırakması, gerekçe aramaması istenmektedir. Tek yapması gereken bu tarikata körü körüne üye olmaktır. Bu noktada "Niçin?" sorusunu sormak değil, sormamak irrasyoneldir ve "Niçin ahlaklı olmalıyım?" sorusunun anlamsız bir soru olduğunu iddia edenler, insanlardan irrasyonel biçimde ahlaklı olmalarını talep etmektedir.

"Ahlaklı olmak için ahlaklı olmalısın" ya da Kant'ın meşhur ifadesiyle "Ahlaken iyi olan … ahlak yasasının uğruna

yapılmalıdır"[621] gibi döngüsel iddialar da anlamlı değildir. Örneğin mutluluğun "kendisi için istenilen değer" manasında nihai değer olmak için iyi bir aday olduğunu çalışmamızın başlarında söylemiştik. Bu mutluluk, elbette dozunda hazzı, bilgiyi, sağlığı, ahlakı ve daha birçok değeri içeren geniş bir kavram olabilir. Bu mutluluğun kapsamı veya rasyonel kişisel çıkar havuzu, kişinin kendi bakış açısından yapacağı bir değerlendirmeler bütünüyle belirlenir. Cazibesi açısından mutluluk nihai değer olmaya iyi bir adaydır ve "Mutlu olmak için mutlu olmalısın" cümlesi, totolojikliğine rağmen mutluluk sırf kendisi için istendiğinden dolayı insan açısından anlaşılırdır. Fakat "Ahlaklı olmak için ahlaklı olmalısın" cümlesi rasyonel çıkarını düşünen insanın bakış açısından aynı cazibeye ve anlamlılığa sahip değildir. Ahlak, çok büyük fedakârlıklarda bulunmayı ve acıları göğüslemeyi gerektirebilir. Bu noktada "Çok büyük fedakârlıklarda bulunup acılar çekmek için çok büyük fedakarlıklarda bulunup acılar çekmelisin" demek, hiç de iyi bir nihai değer adayı gibi durmamaktadır, mutluluğun tam aksine. Bu noktada kişi haklı olarak niçin külfetli olan ahlakı, mutluluğunun veya kişisel çıkarının önüne koyması gerektiğini sorgulayacaktır. "Niçin ahlaki bir bakış açısı benimsemeliyim?" sorusu işte ahlakın bu 'öncelikli olma' niteliğini sorgulamaktadır, zira hayatı yaşamanın hayata ahlak gözlüğüyle bakmak dışında da yolları vardır.

Son olarak, her ne kadar ahlakın ontolojisini artık bir kenara bırakmış olsak da "Niçin ahlaklı olmalıyım?" sorusunun anlamsız olduğunu iddia etmek herhangi bir ahlakı meşrulaştırabilir. İçerisinde büyüyüp yetiştirildiğimiz toplumun geleneksel ahlakı veya keyfi sebeplerle iştirak etmek istediğimiz modern bir ahlaki öğreti, rasyonel sorgulamadan muaf tutulacağı için, adeta körü körüne imanı gerektirecektir. Bu durumda

621 Immanuel Kant, **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, Çev. İoanna Kuçuradi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 2002, s. 5.

belki Thrasymachus'un iddia ettiği gibi ahlak, güçlü insanlar tarafından bizi sömürmek maksadıyla uydurulmuş bir kurum olsa da yahut Nietzsche'nin iddia ettiği gibi bu sefer güçsüzler ve yeteneksizler tarafından bizi dizginleyip aşağı çekmek için oluşturulmuş suni bir kurum olsa da ona itaat etmek gerekecektir. Zira ahlak, rasyonellik talebinden muaf tutulmuştur. Hatta diyebilirim ki ahlakta rasyonellik aramamak, doğru ahlaka ulaşmayı baştan engeller yahut bunu epey zorlaştırır. Bu metot ile bir insanın doğru ahlaka ulaşma şansı belki çok az belki hiç yoktur. Elbette rasyonalitenin, ahlakın ontolojisini oluşturduğunu iddia etmiyorum, aksi takdirde şimdiye dek objektif ahlakın bizim gerekçelerimizden bağımsız var olduğu yönünde yazmış olduğum her şey ile çelişmiş olurdum. Ancak yine de rasyonalite, ahlakın ontolojik temelini oluşturmasa da, bize doğru ahlaka ulaşma yolunda bazı imalarda bulunur. En nihayetinde ahlak adı altında sömürülen bir insan, bir şeylerin yolunda gitmediğini ve kandırıldığını hissedecektir. Bu noktada "Niçin ahlaklı olmalıyım?" sorusunu sormaya ve ahlakta rasyonellik aramaya yer yoksa, insan kendisine dayatılan alelade bir ahlakı doğru kabul etmelidir. Sömürülmesinden, kendisine verilen zarardan, haddinden fazla kısıtlamalardan hiçbir şekilde şüphelenmemelidir. Ahlakta rasyonellik aramanın anlamsız olduğunu iddia etmek, insandan körü körüne iman talep etmekten ve ahlakı tuhaf bir tarikat haline dönüştürmekten başka bir şeye hizmet etmemektedir. Kısacası ahlak, kendi kendisini gerekçelendiremez. Ahlaklı olmak için ahlakın dışında (*non-moral*) gerekçelerimiz olmalı ki bu döngüsellikten kurtulabilelim ve ahlaklı olmamızın bir rasyonel temeli olabilsin.

3.3. | Ahlak ve Rasyonellik İlişkisi

Platon'dan Kant'a kadar pek çok filozof akla uygun yaşamamızı telkin etmiştir. Ahlakı ise aklın ve rasyonelliğin

bir gereği olarak görmüşlerdir. Peki akıl bizi sahiden ahlaka ulaştırır mı? Akla uygun yaşamak, ahlaka uygun yaşamayı gerektirir mi yoksa bu sadece bir hüsnükuruntudan mı ibarettir? Bu her ne kadar rasyonelliğin tanımına bağlı olsa da savunacağım pozisyon şu olacaktır: Eğer tek varoluşumuz bu hayat ise ve ilahi adaletin sağlandığı bir öte dünya yok ise, o hâlde akıl bizi zorunlu olarak ahlaka götürmez. Aksine, kişinin doğa vergisi mizacına, aldığı eğitime, kendini yetiştirme tarzına ve içinde bulunduğu çeşitli fiziksel koşula bağlı olarak, ahlaksız olmanın rasyonel olduğu pek çok senaryo var olabilir. Tersi şekilde ahlaklı olmanın irrasyonel olduğu pek çok senaryo da var olabilir. Fakat aklın bizi daima ahlaklı olmaya götüreceği, ahlaklılık ile rasyonellik arasında zorunlu bir ilişki olduğu ya da ahlaksızların farkında olmasalar bile aslında kötü[622] hayatlar yaşadıkları, natüralizm içerisinde yalnızca avuntudan ibarettir.

Başta iktisat olmak üzere birçok sosyal bilimce kabul gören rasyonel seçim teorisine göre rasyonellik; fayda maksimizasyonudur[623]. Yani bana en yüksek faydayı getirmesini beklediğim eylem, benim için rasyoneldir[624]. Beklenen fayda (*expected utility*), kişinin sınırsız ve kusursuz bilgi sahibi olamayacağına, geleceği öngöremeyeceğine atıfta bulunan bir terimdir. Fakat rasyonel birey sınırlı bilgiye sahip olsa da, kendini belirsizliklerin içinde bulsa da, tüm koşulları göz önünde bulundurarak kendi bakış açısından bir kararda bulunur ve kişisel çıkarını en fazla arttırmasını umduğu tercihte bulunur.

Kişinin kendi çıkarı peşinde koşma durumunu betimsel değil, normatif bir doktrin hâline getirirsek rasyonel egoizme

622 Burada kötüyü ahlaki manada değil, genel yaşamın kalitesini nitelemek için kullanıyorum.

623 Jody S. Kraus, Jules L. Coleman, "Morality and the Theory of Rational Choice," **Contractarianism and Rational Choice**, Ed. Peter Vallentyne, New York, Cambridge University Press, 1991, s. 254 ve Amartya Sen, **On Ethics and Economics**, Blackwell Publishing, 1988, s. 12.

624 Kraus, Coleman, **a.e.**

ulaşmış oluruz. Rasyonel egoizme göre bir kişi bir eylemi ancak kişisel çıkarını maksimize ediyorsa yapmalıdır[625]. Buradaki "-malı" ahlaki bir bağlamda değil, rasyonel bağlamdadır[626]. Yani rasyonellik, bireyin kişisel çıkarını gözetmesini dikte eder. Rasyonel olmak isteyen kişi, beklenen kişisel çıkarını en fazla arttıran eylem neyse onu seçmelidir. Bizim uğraşımız da bir rasyonel egoistin niçin ahlaka ihtiyaç duyduğunu (ya da ahlaka ihtiyaç duyup duymadığını) sorgulamak olacaktır.

Rasyonelliği kişisel çıkar ile eşitlemek iktisatta ve sosyal bilimlerde çok geniş ölçüde revaçta olsa da konu ahlak olduğunda çoğu kişi bu tür bir rasyonellik tanımından hoşlanmamakta, dolayısıyla rasyonellik tanımında disiplinler arası bir çift başlılık yaşanmaktadır. Ancak insan hayatının geri kalan her alanında kişisel çıkarı arttırmak olarak ele aldığımız rasyonelliği, niçin ahlak alanında sebepsizce terk edelim? Ahlaka özel bir parantez açmamızı gerektiren nedir? Ahlakın metafizik manada diğer bilimlerden farklı olduğu elbette ortada olsa da ahlak ile ilişkide bulunan insan hâlen iktisadın ya da diğer sosyal bilimlerin incelediği insandır ve rasyonellik anlayışı da aynı kalmalıdır.

Eğer ahlakın, kişisel çıkar ile hiçbir ilişkisinin olmaması gerektiğini düşünüyorsanız ya da Kant'ın ödev ahlakında olduğu gibi iyiliğin, vicdanı rahatlatmak da dahil olmak üzere, en ufak bir kişisel çıkar gayesi taşınmadan yapıldığında ancak gerçek iyilik olabileceğini iddia ediyorsanız, bu durumda "Niçin ahlaklı olmalıyım?" sorusu şu sorulara dönüşecektir: "Niçin kendime zarar veren eylemleri yapmalıyım?", "Niçin

625 Robert Shaver, "Egoism," **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Ed. Edward N. Zalta, Uri Nodelman, Ocak 9, 2023, (Çevrimiçi) https://plato.stanford.edu/entries/egoism/, 14 Temmuz 2023.

626 Kişisel çıkarı maksimize eden eylemin aynı zamanda ahlaken iyi veya doğru olduğunu iddia eden görüş *ahlaki egoizmdir* ve ahlaki egoizmin konumuzla bir ilgisi yoktur. Zira artık ontoloji ile uğraşmamaktayız ve zaten "kişi-için-iyi" üzerinden ontolojinin veya objektif ahlaki iyinin sağlanamayacağını ilk iki bölümde detaylıca ele almıştık.

kendimi başkaları için feda etmeliyim?” Zira kişisel çıkardan tamamen arındırılmış bir ahlak; kendine zarar verme veya kendini feda etme ile eş anlamlı hâle gelecektir.

Fakat denilebilir ki kişisel çıkar, ahlaklı eylemin bir yan getirisi olarak, zaman zaman ahlaka eşlik edebilir. Ancak asıl amaç kişisel çıkar olmamalıdır, bu durumda ahlaka sadece eşlik eden ama amaç da olmayan kişisel çıkar, ahlaka bir engel teşkil etmez. Daha ılımlı gibi görünse de, aslında bu görüşe göre de değişen kayda değer bir şey olmamaktadır. Bu sefer ahlak, sadece zaman zaman -ya da karamsarsak çoğu zaman- kendime zarar vermemi veya kendimi başkaları için feda etmemi talep edecektir. Sadece şanslı olduğum durumlarda ahlak, benim zararıma olmayan eylemler talep edecektir. Bu sefer de “Niçin ahlaklı olmalıyım?” sorusu şu gibi sorulara dönüşecektir: “Niçin zaman zaman kendime zarar veren eylemler yapmalıyım?” veya “Niçin zaman zaman kendimi başkaları için feda etmeliyim?” Anlamsız olan ve hiçbir rasyonel gerekçe sunulamayacak olan sorular, bunlardır. Eğer ahlakın kişisel çıkara hizmet ettiğinde rasyonel olabileceğini reddedersek, bizi bekleyen tek alternatif, rasyonel temelden mahrum bir fedakârlık öğretisi olacaktır. “Niçin ahlaklı olmalıyım?” sorusunun anlamsız olduğunu iddia edenlerin tahayyülündeki ahlak anlayışı sahiden de bu tür bir koşulsuz fedakârlık ahlakı ise, soru ahlaka dışarıdan baktığımızda dahi çoğu kişi için anlamsız olacaktır. Zira “Niçin kendime zarar vermeliyim?” sorusuna ancak bir asketik cevap verebilir.

Fedakârlık, daha az değerli bir şey uğruna daha değerli bir şeyi harcamaktır[627]. Örneğin vaktim benim için değerlidir. Ancak değerli olan vaktimi, benim için çok daha değerli olan çocuğumun okul masraflarını karşılamak için uzun saatler çalışarak harcamam fedakârlık değildir. Böyle yaparak değerler hiyerarşime uygun davranmışımdır ve çocuğum uğruna

627 Ayn Rand, **The Virtue of Selfishness**, s. 30.

vaktimi harcamam çıkarlarım açısından rasyoneldir, zira çocuğuma duymuş olduğum sevgi bunu gerektirir. En nihayetinde onun mutluluğundan haz duyacak, onun mutsuzluğundan ise acı çekeceğimdir. Ancak değerli olan vaktimi, çocuğum yerine tanımadığım insanların geçimini sağlamak için harcamak fedakârlıktır, zira sıradan insanlar *benim için* ne çocuğum kadar ne de vaktim kadar değerlidir. Eğer birisi bana "Başkalarının iyiliği için çalış!" diye emrederse, söz konusu başkaları özellikle değer verdiğim birileri değilse, benden fedakârlıkta bulunmam talep edilmektedir. Fedakârlık ahlakını savunanlar, bu tür bir fedakârlığa hiçbir rasyonel gerekçe sunulamayacağını bildiklerinden ötürü, ahlakta kişisel çıkar aramanın yanlış ya da anlamsız olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ancak rasyonel olan insan, hayatının her alanında olduğu gibi ahlakta da rasyonel gerekçeler aramalıdır. Konu yalnızca ahlak olduğunda sebebi bilinmeyen bir şekilde rasyonelliğin tanımıyla oynamamalıdır. Sonuçlarını derhal gördüğümüz ekonomide, kaçınılmaz olarak rasyonelliğin kişisel çıkar ile olan sıkı ilişkisini kabul etmek zorunda kalırken, ahlakın o kadar da maddi bir mesele olmamasının getirdiği rahatlıkla keyfekeder bir şekilde rasyonelliğin tanımıyla oynanmakta yahut ahlakın rasyonel olamayacağı savunulmaktadır. Oysa ahlak da bir alışveriştir ve tıpkı iktisatta olduğu gibi gönüllü bir ticarettir. Ahlak, ancak benim refahıma, mutluluğuma, daha doğrusu genişletilmiş kişisel çıkarıma hizmet ettiği müddetçe rasyonel olabilir.

Kişisel çıkar maksimizasyonuna dayalı olan bu rasyonellik tanımı ile ahlakın her zaman olmasa da zaman zaman çatışacağı ortadadır. Bu durumda her zaman ahlaklı olmanın rasyonel olmadığı sonucu kendiliğinden gelecektir. Bu sonucu, bu dünyada yaşamakta olan her dürüst insan onaylayacaktır. Her ne kadar ahlaklı davranışlarda bulunmak -belki psikopatlar ve aşırı uçtaki gözü dönmüşler dışında- insanların sofistike manevi duygularını doyurarak onlara içsel (vicdani) ve dışsal

(sosyal fayda) tatmin sağlasa da ve bu yolla kişisel çıkarlarını arttırmalarına hizmet etse de, ahlakın her zaman ağır basan taraf olacağının hiçbir garantisi yoktur. Vicdanımızın sesini bastırmak ve dış yaptırımlardan kurtulmak mümkündür. Kısacası, natüralizmde rasyonel kötü insan olmak ve irrasyonel iyi insan olmak mümkündür.

Objektif ahlak insanlardan her zaman, öncelikli olarak kendisine itaat edilmesi gibi ağır bir talepte bulunur. Oysa kişinin kendi sübjektif ahlakına uyarak manevi duygularını doyurması, ancak ahlaklı olmak külfet hâline geldiğinde buna riayet etmemesi onun açısından daha kazançlı olabilir. Kişinin ahlaktan ne kadar fayda göreceği, sözünü ettiğimiz çevresel ve genetik sayısız mümkün koşula bağlıdır. Sonuç olarak kişisel çıkar odaklı rasyonellik tanımını kabul edersek, ahlak ve rasyonellik ilişkisini şu şekilde formüle edebiliriz:

1. Kişisel çıkarı en fazla arttıran eylem, rasyoneldir.
2. Ahlaklı olmak herkes için her zaman kişisel çıkarı en fazla arttıran seçenek değildir.
3. O hâlde ahlaklı olmak herkes için her zaman rasyonel değildir.

Rasyonelliğin kişisel çıkarı arttıran eylem olduğunu rasyonel seçim teorisinden ödünç almıştık. İktisatın son derece revaçta olan bu rasyonellik tanımı ile çoğu kişi hemfikir olacaktır. 2. madde ile de bu dünyada yaşayan her dürüst insan hemfikir olacaktır. Zira her ne kadar kendine has bir tatmin yaşatsa da ahlakın her zaman kişisel çıkarımızı en fazla arttıran seçenek olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Bu durumda 3. madde kendiliğinden gelecektir. Eğer natüralizm doğruysa ve tüm hayatımız buysa, ahlaklı olmak herkes için her zaman rasyonel değildir.

Şimdi tabloda muğlak kalan bir kısmı aydınlatmamızda yarar var: Kişisel çıkar. Kişisel çıkar, kişinin iyi hayatına yönelik her şeyi içerir. Buradaki iyi hayat kavramı, ahlaken iyi

hayattan farklıdır. O sebeple kişisel çıkarın ne olduğunu anlamak için iyi hayatın ne olduğuna bakmamız gerekmektedir.

3.4. | Ahlak ve İyi Hayat İlişkisi

İktisattan ödünç aldığımız rasyonellik tanımı örtük şekilde bazı objektif değer kabullerine sahiptir. Bu yaklaşım, açık açık olmasa da örtük şekilde herkesin hayat standartlarını yükseltmeye çalıştığına, kâr etmek istediğine, mutlu olmak istediğine dair bazı ön kabullere sahiptir. Sağduyuyla da uyuşan bu iktisadi bakış açısına göre herkes 100 lirası ile gerçekten de ederi en az 100 lira olan bir mal veya hizmet satın almak ister. Peki 100 lira ödeyerek 20 lira değerinde bir mal satın almak isteyen kişinin durumu nedir? Neye dayanarak bu kişiye irrasyonel diyebiliriz? Bir iktisatçı bunun irrasyonelliğinin apaçık olduğunu söyleyebilir ancak bir filozof için işler bu kadar kolay ilerlemeyebilir. Örneğin, Christopher Nolan'ın meşhur *The Dark Knight* filmindeki Joker karakteri çok ince hesaplamalarla, rakip çete üyelerini ve polisi de karşısına alarak büyük miktarda para çalıyor, nihayetinde ise zorlukla çaldığı bu paraları sadece yakıyordu. "Bazı insanlar sadece dünyanın yandığını görmek ister" diye tarif edilen Joker'e neye dayanarak irrasyonel diyebiliriz? Yahut David Hume "Parmağımın çizilmesindense Dünya'nın yok olmasını tercih etmek akla karşı değildir" derken neye göre haksız ilan edilebilir[628]? Son olarak John Rawls'un meşhur örneğini ele alalım; Harvard mezunu çok zeki bir adamın hayatını dünyadaki çimenleri saymaya adadığını varsayalım[629]. Elimizde bu adamın irrasyonel olduğunu söylemek için bir delil var mıdır?

Natüralizm ile tutarlı olan cevap "hayır"dır, bu insanlar hâlâ rasyoneller zira bu insanlara nasıl yaşamaları gerektiği

628 Hume, **A Treatise of Human Nature**, s. 416.
629 John Rawls, **A Theory of Justice**, Original Edition, Harvard University Press, 1971, s. 432.

hususunda dayatabileceğimiz ve sonunda onları rasyonel ya da irrasyonel ilan edebileceğimiz, kriter görevi gören bir hayat görüşü mevcut değildir. Ömrü boyunca çimenleri sayan bir adam fikri bize her ne kadar tuhaf görünürse görünsün, çimen sayma arzusunu doyurmakta olan bu adam kendisi için iyi bir hayat yaşıyordur. Zira iyi hayat, kişiye ve onun arzularına görelidir.

Kişisel çıkar, iyi hayat ile yakından ilişkili ve hatta bağlamına göre onunla eş anlamlı kullanılabilen bir kavramdır. İyi hayatıma hizmet eden şeyler otomatikman kişisel çıkarıma da hizmet ederler. Son yüzyıllarda iyi hayatın ne olduğuna ya da nasıl belirleneceğine verilen en popüler cevap arzu doyumu teorisidir (*desire-fulfillment theory*). Buna göre bir kişi için temel iyi olan şey arzularının doyumudur ve bir kişi için hayatı kötüye götüren şey ise arzularını doyuramamaktır[630]. Buna göre kişi arzularını ne kadar ve ne yoğunlukta doyuruyorsa, o kadar iyi bir hayat yaşamaktadır. İyi hayatın ne olduğu, ahlaken iyi hayatın ne olduğundan farklıdır. Zira kalite açısından iyi hayat ve ahlak açısından iyi hayat birbirlerinin garantörü değillerdir. Rahibe Teresa, hayatı boyunca ahlaken iyi bir hayat yaşamıştır ancak yaşlılığında depresyondan ve birçok acılı fiziksel hastalıktan mustarip olmuş, hatta mektuplarında Tanrı'nın onu terk ettiğini hissettiğini yazmıştır. Bu açıdan Rahibe Teresa'nın hayatının son dönemlerinde iyi bir hayat yaşadığını söylemek güçtür[631].

İyi hayatı belirlemenin, arzu doyumundan başka adayları da vardır[632]. Ancak tutarlılık adına rasyonellikte olduğu gibi

630 Chris Heathwood, "Desire-Fulfillment Theory," **The Routledge Handbook of Philosophy of Well-Being**, Ed. Guy Fletcher, Routledge, 2016, s. 135.

631 Fred Feldman, **Pleasure and the Good Life: Concerning the Nature, Varieties, and Plausibility of Hedonism**, New York, Oxford University Press, 2004, s. 10-11.

632 Derek Parfit'in iyi hayat teorileri hususundaki üçlü ayrımı bunların en popüleridir. Parfit, iyi hayat teorilerini hazcılık, arzu doyumu ve objektif liste teorileri olarak üçe ayırır. Hatta bunlara ek olarak karma teoriler de eklenebilir. Arzu teorisinin başlı başına bir savunmasını yapmak bu çalışmanın görevi değildir.

iyi hayat konusunda da iktisattaki en revaçta teoriyi aldım. Rasyonellik bize kişisel çıkarı en fazla arttıran eylemin rasyonel olduğunu söylüyordu, ancak kişisel çıkar tanımı kısmen belirsizdi. İşte şimdi arzu teorisi, kişisel çıkarın en fazla arttığı hayatın, arzuların en çok doyduğu hayat olduğunu söylüyor.

İyi hayat teorileri aynı zamanda kişisel çıkar teorileridir. İyi hayat teorileri sadece bu kişisel çıkarın neye göre belirleneceği hususunda ayrılırlar. Ahlakın kişisel çıkara, yani iyi hayata ne kadar hizmet ettiğini incelediğimiz bu bölümde arzu teorisi varsayımını tüm ahlaki teorilere uygulanacak olan kriter olarak belirledim. Bununla birlikte, iyi hayatın gerçekten de mutluluk, yaşam standartlarını yükseltme, acıdan kaçınma gibi bazı objektif değerleri içerdiğini düşünüyorsanız ve çimenleri saymakta olan adamın sırf arzularını doyurduğu için rasyonel olduğunu söyleyemiyorsanız, bu yaklaşım da sadece teizmde ahlaklı olmanın herkes için her zaman rasyonel olduğu yönündeki iddiam ile uyumludur. Çalışmamızda temel olan husus kişisel çıkardır. Kişisel çıkarı arzu doyumu yerine mutluluk ya da haz ile eşitlemek ya da karma bir teori benimsemek de size kalmış bir opsiyondur. Zira çalışmamızın görevi en doğru kişisel çıkar teorisini belirlemek değildir. Bu nedenle arzu doyumunu yalnızca bir öneri olarak düşünebilirsiniz. Benim iddiam, *kişisel çıkara hizmet eden eylemlerin rasyonel olduğu ve bu nedenle natüralizmde ahlaklı olmanın daima rasyonel olmadığı* yönündedir. Sınırların çok

---

Ancak arzu teorisini, objektif liste teorisinin elitizmine düşmediği ve kişisel farklılıklara sınırsızca müsaade ettiği için tercih ettiğimi söyleyebilirim. Arzu teorisinin, rakibi hazcılıktan üstünlüğü ise elbette Robert Nozick'in tecrübe makinesi argümanına takılmamasıdır. Bu düşünsel deneye göre, eğer iyi hayatı belirleyen şey hazcılığın iddia ettiği üzere algılarımızsa, hayali bir makine vesilesiyle gerçekte olmayan tecrübelerle bile iyi bir hayata sahip olmamız mümkün olabilmektedir. Arzu teorisi, mental durumlara bu raddede bağımlı olmadığı ve dış gerçekliğe de atıf yaptığı için tarafımca daha doğru bir iyi hayat teorisidir. Öte yandan rasyonellikte olduğu gibi, iyi hayatta da iktisatta gözde olan teoriyi almak istedim. Arzu doyumu teorisi, hesaplanması zor -hatta imkânsız- hazzın yanında, insanların gözlemlenebilir ve nispeten hesaplanabilir tercihlerine dayandığı için iktisatta da yaklaşık bir buçuk asırdır önde gelen teoridir.

dışına çıkılmadığı müddetçe alınabilecek herhangi bir kişisel çıkar tanımı, bu ana iddiamı etkilemeyecektir. Ben arzu doyumunu yalnızca başarılı bir kişisel çıkar teorisi olarak teklif etmekteyim.

İyi hayatın ve ahlaken iyi hayatın birbirinin garantörü olmadığını söylemiştik. Yine de birçok ahlak felsefecisi, ahlaken iyi olanın daima öncelikli olması gerektiğini söylemiştir. Buna göre bir karar aşamasındaki insan, daima ahlaki olanı yapmaya daha çok gerekçe sahibidir. Oysa, mutlu olmak veya arzularını doyurmak peşindeki insanın niçin böyle bir ahlaki önceliğe sahip olması gerektiği meçhuldür. Bilhassa aldığı ahlaki karar, onun kişisel çıkarına veya iyi hayatına zarar verecekse… Stephen Finlay, ahlak ile kişisel çıkarın çatıştığını onaylamakla kalmayıp, bu çatışmanın çoğumuzun düşündüğünden de sık yaşandığını savunur[633]. Finlay'e göre "Nasıl yaşamalıyız?" sorusunun kesin bir cevabı yoktur ve rasyonel "-meli"nin mi yoksa ahlaki "-meli"nin mi daha üstün olduğunu belirlemenin bir yolu bulunmamaktadır[634]. İnsanların birbirinden çok farklı olduğunu vurgulayan Finlay'e göre, bu her ne kadar sıkça karşılaştığımız bir manzara olmasa da, insanın kişisel çıkarını tamamen bir kenara bırakarak saf çileci bir hayatı seçmesi mümkündür ve eğer böyle bir hayat o kişiye uygunsa, elimizde o kişinin yanlış bir seçimde bulunduğunu söylemek için bir delil bulunmamaktadır. Tersi şekilde kişinin ahlakı tamamen bir kenara bırakarak başka arzularının peşinde koşması da mümkündür ve mutlu olduğu sürece o kişinin yanlış davrandığını söylemek de mümkün değildir. Kısacası Finlay'e göre ahlak ve kişisel çıkar arasındaki mesele bir çatışmadan ziyade, bir tercih meselesidir ve hangi tercihin kendisine daha uygun olduğunu ancak kişi bilebilir[635]. Dolayısıyla ahlakın herkes için her zaman bağlayıcı oluşundan söz

633 Finlay, "**Too Much Morality**," s. 152.
634 **A.e.**
635 **A.e.**, s. 154.

edemeyiz. Bir diğer adı tercih tatmini (*preference satisfaction*) olan arzu doyumu teorileri açısından da durum budur. Hangi arzunun hangisinden üstün olduğunu söyleyebilmenin herkesi kapsayan genel geçer bir yolu yoktur. Kişi, neye daha çok arzu duyduğunu ve neyin kendi iyi hayatına hizmet ettiğini, türlü çevresel ve genetik koşulu göz önünde bulundurup, sübjektif değer hiyerarşisini de hesaba katarak yine kendisi belirler. Kişisel çıkar ve iyi hayat, ancak öznenin kendisi tarafından belirlenebilir.

Finlay, ahlaki bakış açısı ile kişisel çıkara dayalı bakış açısının birbirine üstünlüğünün olmadığını, bunun psikolojiye dayalı bir seçim meselesi olduğunu söylemektedir. *Yani mesele arzuların doyumudur ve ahlaki arzularını doyuran birinin, başka türde arzularını doyuran birinden üstün olduğunu söylemenin bir yolu yoktur*. Normatiflik konusunda son derece liberal bir yol izleyen Finlay, arzu doyumu teorisinin de işaret ettiği gibi nasıl yaşanılması gerektiğinin tek bir yolu olmadığını zira bunun kişiye göreli olduğunu söyler.

Eğer en çileci veya fedakâr hayatı yaşayanlar dahi bu hayat kendilerine uygun olduğu için ve arzularını doyurdukları için rasyonel davranmış oluyorlarsa, bu durumda en zalim hayatı yaşayanlar da kendi psikolojilerine en uygun hayat bu olduğu için kötülüğü amaç edinmekle rasyonel davranmış olacaklardır. Zira natüralizmde kişisel çıkar mahkemesinin mi yoksa ahlak mahkemesinin mi daha üstün olduğunu belirlemenin bir yolu yoktur. Kişi, genetik ve çevresel koşulların da etkisiyle herhangi bir şeyi arzu edebilir. Eğer ahlak, hayattaki onca renk arasındaki sıradan bir seçenekse, o hâlde hiç kimse beni bir başka rengi seçtiğim için suçlayamaz. Natüralizmde, ahlak yerine kişisel çıkarını amaç edinen birinin hatalı bir iş yaptığını söylemenin bir yolu yoktur. Zira hayatın belirli bir yaşam kılavuzu yoktur. Finlay'in de belirttiği gibi ahlaklı olmak bir seçim meselesidir ve ahlakın diğer amaçlara herhangi

bir üstünlüğü yoktur. O hâlde arzu doyumu açısından iyi hayat ve ahlak ilişkisini şöyle formüle edebiliriz:

1. İyi hayat, arzuların en fazla ve en yoğun doyurulduğu hayattır.
2. Arzular ahlaka karşı gelebilir.
3. O hâlde ahlaklı olmak herkes için her zaman iyi hayata hizmet etmez.

3.5. | Rasyonel Gerekçe

Kant'ın, metafiziğin savaş alanına döndüğü yönündeki meşhur benzetmesini gerekçeler (*reasons*) alanında da yapmak mümkündür. Bu alanda rasyonel, normatif, motivasyonel, açıklayıcı gerekçeler gibi birçok farklı terime sahibiz ve birçok filozof aynı gerekçe türünü farklı manalarda kullanabildiği gibi farklı gerekçe türleriyle aynı şey de kastedilebilmektedir[636]. Şimdi, bu gerekçe türleri arasından niçin rasyonel gerekçeyi odağıma aldığımı izah etmek ve rasyonel gerekçenin diğer gerekçeler ile farklarını ve ilişkisini açıklamak yerinde olacaktır.

Şu ana kadar rasyonel gerekçeyi kişiye göreli (*agent-relative*) almıştık. Rasyonelliğin ise kişisel çıkar maksimizasyonu olduğunu söylemiştik. Söz konusu kişisel çıkarı da arzu doyumu olarak belirlemiştik, keza en fazla ve en yoğun arzunun doyurulduğu hayat, kişisel çıkar ile uyumlu iyi hayattır. Bu denkleme göre arzularımın en fazla doyumu uğruna yaptığım eylem, rasyonel eylem hâline gelmektedir.

Ek olarak gerçekçilik adına, kişinin sınırsız bilgi sahibi olamayacağını göz önünde bulundurarak rasyonel eylemin beklenen faydayı (*expected utility*) en fazla arttıran eylem olduğunu

636 Konu hakkındaki karışıklığa değinenlerden biri için bkz: Stephen Darwall, "Desires, Reasons, and Causes," **Philosophy and Phenomenological Research**, Vol. LXVII, No. 2, 2003, s. 436-443.

söylemiştik. Buna göre rasyonel gerekçeyi şu şekilde formüle edebiliriz:

- **Rasyonel gerekçe:** B eylemi, A kişisinin kendine has genetik ve çevresel tüm koşulları göz önünde bulundurduğunda arzularını en fazla doyurmasını umduğu eylem ise A'nın B'yi yapmak için en fazla rasyonel gerekçesi vardır.

Eğer yorucu bir iş gününün ardından Kadıköy'deki evimde Cuma akşamı saat 22:00'dan uyuyana kadar kitap okumak, mevcut seçeneklerim arasında bana en faydalı eylem ise yahut bunun öyle olduğunu düşünüyorsam, o akşam kitap okumak benim için en rasyonel eylemdir. Bu tercihimde iyi bir kitap okumaktaysam o kitaba verdiğim değer de devrede olabilir, dışarı çıkmanın çok maliyetli olması gibi ekonomik bir sebep de, yorgun olmam gibi fiziksel bir sebep de, o an sosyalleşmek ve başka insanlarla iletişimde bulunmak istememem gibi psikolojik bir sebep de veya bunların birkaçının toplamı da... Fakat bir anlığına tüm evrene objektif bir gözle bakabildiğimizi ve kusursuz bilgi sahibi olabileceğimizi düşünelim ve diyelim ki saat 22:10 ile 22:30 arasında Taksim'in bir ara sokağındaki Leman Bar'da bulunursam hayatımın kadınıyla tanışacağım ve bu kişi beni ömür boyu mutlu edecek (örnek bu ya). Bu durumda Taksim'e gitmeyip evde kitap okuduğum için ve dolayısıyla kişisel çıkarıma en fazla hizmet eden eylemi yapmadığım için bana irrasyonel denilebilir mi? Eğer gerekçelere objektif bir açıdan bakarsak, ben irrasyonelim zira hayatımın kadınıyla tanışmak gibi büyük bir fırsatı kaçırdım. Fakat her şeyi bilebilen idealize kişiler olmadığımızı hesaba katıp duruma gerçekçi yaklaşırsak, benim böylesi ayrıntı bir bilgiye sahip olmam mümkün değildir ve dolayısıyla benim o saatte evde kitap okumam rasyoneldir. Perspektivizm de denilen bu görüşe göre gerekçeler benim inançlarımdan bağımsız

olamaz[637]. Eylem için gerekçeler; sınırlı bilgiye, belirli mental özelliklere ve türlü fiziksel koşula sahip olan bireyin kendi bakış açısındandır. Dolayısıyla, ancak güvendiğim bir arkadaşım bana çok yakıştırdığı bir kadınla tanıştığını ve onunla tanışmam için apar topar Leman Bar'a gelmemi bana haber verirse ve ben motivasyonel gerekçelerle bu teklifi reddedip evde kitap okumaya devam edersem, bu durumda irrasyonel davranmış olmamdan söz edebiliriz. Zira ancak şimdi *kendi bakış açımdan* uzun vadeli kişisel çıkarımı en fazla arttıracak seçimi yapmamışımdır.

Elbette kısıtlı bilgiye sahip olan kişiye göreli gerekçe anlayışının sorunları da var. Bernard Williams'ın meşhur cin tonik örneği bunlardan birine işaret eder: Cin tonik içmek isteyen adamın, içinde cin olduğuna inandığı şişede aslında benzin varsa bu durumda adamın benzin ile toniği karıştırarak içmek için gerekçesi var mıdır[638]? Gerekçeleri kişisel alırsak evet, objektif alırsak hayır. Buradaki önemli husus, *makul yanlış inançların* da olabileceğidir. Eğer kişinin rasyonelliğini, bilmesinin mümkün olmadığı gerçekleri baz alarak belirlersek, dünyada rasyonel olan ya da rasyonel eylemleri irrasyonel eylemlerine ağır basan tek bir insan bile kalabilir mi emin değilim. Zira kişisel çıkarımı *daha fazla* arttıran başka seçeneklerin olması daima mümkündür. Bu sebeple, trajikomik bir ölüm olsa da, cin tonik yerine benzin tonik içerek ölen kişinin irrasyonel olduğunu söylemek yanlıştır. Kaza, talihsizlik ve bilgi eksikliği, insan olmanın zorunlu getirileridir.

Objektif ahlaki görevleri incelerken, kişilerden olabildiğince bağımsız bir bakış açısını benimsemiştik. Zira tüm insanları

637 Maria Alvarez, "Reasons for Action: Justification, Motivation, Explanation," **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Ed. Edward N. Zalta, 24 Nisan, 2016, (Çevrimiçi) https://plato.stanford.edu/entries/reasons-just-vs-expl/, 14 Temmuz 2023.

638 Bernard Williams, "Internal and External Reasons," **Rational Action: Studies in Philosophy and Social Science**, Ed. Ross Harrison, Cambridge University Press, 1979, s. 18.

kapsayan ahlak, tek tek insanların arzu ve inançlarından bağımsız şekilde var ise ancak o zaman objektif olabilme kriterlerini karşılayabilirdi. Şimdi objektif ahlaki görevler varsa bile, bunlara niçin uymamız gerektiğine dair gerekçeler aradığımız için, bu gerekçelerin objektif değil, kişiye özel olması gerekir. Zira ben, yalıtılmış tek bir bilinç olarak rasyonel kişisel çıkarımın ve mutluluğumun peşindeyim. Dolayısıyla eylemde bulunmak için kendime has gerekçeler ararım. Bu sebeple ahlakın normatif oluşu ile ahlakın gerekçe sunması arasındaki keskin ayrımın farkında olunmalıdır. Ahlak bana, söz gelimi faydacılığın ana ilkesi gibi "Toplam faydayı arttırmak için uğraş!" gibi bir emirde bulunup normatif olabilir fakat bunun için hâlâ bana yeterli gerekçe sunmayabilir. Ben, tüm normatifliğine rağmen, ahlakı cazip bulmayabilirim. Eylem için gerekçe, o eylemi yapma lehindeki gerekçelerimdir[639]. Toplam faydayı arttırmak veya en çok sayıdaki insanın en çok mutluluğu için uğraşmak lehinde her zaman rasyonel gerekçelerim olabilir mi? Bu ahlaki ilkenin benim üzerimde ontolojik otoriteye sahip olduğu kabul etsem bile, benim üzerimde *rasyonel otoriteye* sahip olması için benim bakış açımdan ve bana özel gerekçeler sunması gerekir.

Literatürde genellikle kişinin bir eylemi yapması lehindeki gerekçeler *normatif gerekçe* terimiyle ifade edilir. Normatif gerekçe, bir eylem lehinde gerekçeleri olan kişinin o eylemi yapması durumunda rasyonel olacağına atıf yapıyor olsa da[640] ve bu anlamıyla çalışmamın amacına uygun olsa da, çok sayıda filozof tarafından çok farklı manalarda kullanıldığından ötürü tarafımca tercih edilmeyecek, bunun yerine nispeten daha duru kalmış olan ve kişisel çıkara güçlü vurguları olan

---

639 Derek Parfit ve John Broome, "Reasons and Motivation," **Proceedings of the Aristotelian Society**, Supplementary Volumes, Vol. 71, 1997, s. 121.

640 Chris Heathwood, "Desire-Based Theories of Reasons, Pleasure and Welfare," **Oxford Studies in Metaethics: Volume 6**, Oxford University Press, 2011, s. 79-82.

rasyonel gerekçe terimi kullanılacaktır. Zira normatif gerekçe; 1- Kusursuz bilgi sahibi olunduğu durumda sahip olunan gerekçe ve 2- Ahlaki görevin oluşturucu öğesi olan gerekçe anlamlarında kullanılabilmektedir[641]. Birincisi, kusursuz bilginin gerçekçi olmayan pratik sebeplerden ötürü cazip bir seçenek olmadığını belirtmiştim. Biraz daha açmak gerekirse elbette bu pratik sebepler bilgisizliği her daim meşrulaştırmaz, zira kişinin kasten cehaleti seçmesi hâlen irrasyoneldir. Kişinin, tüm evrendeki bilginin neredeyse sınırsızlığı göz önünde bulundurulursa, sınırlı ölçüde de olsa bilgisini arttırması kendi sorumluluğundadır. Fakat bilmesinin mümkün olmadığı eylemlerden dolayı ona irrasyonellik atfetmek ve onu imkânsız olandan sorumlu tutmak adil bir tutum olmayacaktır. Şunu da belirtmek yararlı olacaktır ki, ahlakın ancak kişisel çıkara en fazla hizmet etmesi durumunda rasyonel olabileceği ve ahlaklı olmanın natüralizmde her zaman rasyonel olmayabileceği yönündeki ana tezlerim açısından, gerekçelere objektif bakış açısı da hiçbir problem yaratmamaktadır (Ör: Yalan söylememin *beklenen* faydamı en fazla arttıran seçenek olması ile yalan söylememin *gerçekten* faydamı en fazla arttıran seçenek olması arasında, ahlak ve kişisel çıkar ilişkisi bağlamında bir fark yoktur). Ne var ki, esas iddiam üzerinde bir fark yaratmasa da, oldukça kişisel ve pratik bir mesele olan gerekçeler hususunda sınırsız bilgi sahibi olan idealize kişiler üzerinden hareket etmeyi gerçekçi bulmamaktayım. Rasyonellik, bizim açımızdan "belirlenebilir" olan gerçekçi hedeflerin peşinden gitmekle ilişkili olsa gerek[642]. Aksi takdirde hepimiz doğru zamanda doğru yerde bulunmadığımız için irrasyonel olabiliriz. Hatta şu an bile.

İkincisi, normatif gerekçeler Korsgaard gibi bazı düşünürlerce objektif ahlakın ontolojik anlamda oluşturucusu olarak

---

641 **A.e.**

642 Nicholas Rescher, "Rationality and Moral Obligation," **Synthese**, 72, 1987, s. 30.

kullanılabilmektedir. Oysa gerekçemiz olmadan da görevlere sahip olabiliriz ya da sırf gerekçemizin olması bir şeyi ahlaki görev hâline getirmez. Şimdiye dek ahlaki ontoloji ile gerekçelerin farkı üzerinde yeterince durduğum kanaatindeyim. Tüm bu sebeplerden ötürü popüler bir terim olsa da -ya da belki de popülerliğinden ötürü- muğlak olan normatif gerekçe terimini kullanmayacak, çalışmanın amacından ötürü kişisel çıkara dayalı gerekçelere vurgu yapan *rasyonel gerekçe* terimini tercih edeceğim. Savunduğum bu rasyonellik görüşü daha önce belirttiğim üzere rasyonel seçim teorisiyle uyumlu olduğu gibi, rasyonelliğin kişinin arzularının doyumuna bağlı olduğunu savunan arzu doyumu teorileriyle de uyumludur[643]. Aralarında nüanslara sahip olmakla birlikte, günümüzün kabul gören rasyonellik anlayışları bireyin arzularına veya kişisel çıkarına hitap eden gerekçelere yoğunlaşmaktadır.

3.5.1. | Rasyonel Gerekçeler Hakkında İçselci ve Dışsalcı Yaklaşımlar

Rasyonel gerekçelerdeki içselci-dışsalcı ayrımı, kişinin motivasyonlarından bağımsız bir gerekçeye sahip olup olamayacağı üzerine bir ayrımdır. Tüm gerekçelerin bir şekilde kişinin motivasyonlarına endeksli olduğunu savunan görüş içselcilikken, kişinin motivasyonlarından bağımsız gerekçelere sahip olabileceğini de savunan görüş dışsalcılıktır. Bu noktada motivasyonel ve rasyonel gerekçeler arasındaki farkı tanımlamakta da yarar var: *Motivasyonel gerekçeler bir kişinin bir şeyi niçin yaptığını açıklayan gerekçelerken, rasyonel gerekçeler bir kişinin bir şeyi niçin yapması gerektiğine dair gerekçelerdir.*

Motivasyonel gerekçeler kişinin psikolojisine veya mental durumlarına gönderimde bulunurlar. Söz konusu mental durumlar kişinin inançları, arzuları, niyetleri, eğilimleri, duyguları

643 Heathwood, "**Desire-Fulfillment Theory**," s. 135.

ya da bunların birkaçının birleşimi de olabilir[644]. Rasyonel ve motivasyonel gerekçeler ilişkili olsalar da birbirlerinden ayrıdır. Diyet yaparak kilo verme arzusunda olan bir insanın iradesizliği sonucu masanın üzerinde duran çikolatayı yediğini varsayalım. Bu durumda çikolataya yönelik motivasyonu ağır basmıştır, oysa uzun vadeli kişisel çıkarını gözeten diyet yapma seçeneğine sadık kalsaydı rasyonel davranmış olacaktı. Yani bir kişi, rasyonel gerekçesine yönelik ağır basan bir motivasyona sahip olmak zorunda değildir. Öyle olsaydı tüm insanlar pratikte rasyonel davranırlardı. Rasyonel gerekçeye sahip olmak ile motivasyonel gerekçeye sahip olmak zaman zaman örtüşebilse de nihayetinde farklı şeylerdir.

Rasyonel gerekçeler hakkındaki içselcilik-dışsalcılık ayrımı bir kişinin bir eylemi yapmak için motivasyonu olmadığı durumda bile o eylemi yapmak için rasyonel gerekçesi olup olmadığı üzerine bir ayrımdır. Yani bir kişinin herhangi bir eylemi yapmaya hiçbir motivasyonu olmasa bile ona dair rasyonel gerekçesi olabilir mi? Bir başka ifadeyle, gerekçeler nihai olarak benim motivasyonlarıma ve arzularıma mı dayanır yoksa dışarıdan bana dayatılan gerekçeler de olabilir mi? Henüz detayına girmeden rasyonel gerekçe içselciliğini ve dışsalcılığını en kabul gören ve en basit hâlleriyle şu şekilde formüle edebiliriz:

- **Gerekçe içselciliği:** A kişisinin B'yi yapmak için gerekçesinin olması ancak B, A'nın motivasyonlarına uygunsa mümkündür.
- **Gerekçe dışsalcılığı:** A kişisinin B'yi yapmak için gerekçesinin olması B, A'nın motivasyonlarına uygun olmasa da mümkündür.

Yani içselcilik gerekçe sahibi olabilmek için kişisel motivasyonların -ve dolayısıyla arzuların- şart olduğunu öne sürerken,

644 Matthew Chrisman, **What is This Thing Called Metaethics?**, Routledge, 2017, s. 9.

dışsalcılık kişinin motivasyonlarından bağımsız gerekçelerin de olabileceğini savunmaktadır. Ayrıma içselcilikten başlamak gerekirse, tüm gerekçelerim nihai olarak motivasyonlarımdan türer. Gerekçe içselciliğinin belki de en meşhur temsilcisi Bernard Williams'a göre, bir kişinin bir eyleme dair gerekçesi olması için o eylemin o kişinin amaçlarına hizmet ediyor olması gerekir. Bunun için de kişi sahip olduğu motiflerini ve arzularını göz önünde bulundurarak rasyonel bir tefekkürde bulunarak karar verir. Fakat ona dışarıdan enjekte edilen ya da dayatılan bir amaç ya da gerekçe olamaz. Kişinin gerekçeleri, nihayetinde kendi psikolojik durumuna bağlıdır. Bu içselci yaklaşıma *prosedür rasyonelliği* adı da verilir[645]. Zira kişi hem kendi motiflerini hem amaçlarını hem de bunlardaki olası değişimleri göz önünde bulundurur ve gerekçe kararı bir sürece yayılır. Yani gerekçe içselciliği, gerekçeleri bireyin arzularına, amaçlarına, eğilimlerine endeksler ve tamamen sübjektif olan psikolojik bir sürece işaret eder.

Bernard Williams, A kişisinin ϕ eylemini yapmaya gerekçesinin olması için, A kişisinin ϕ yapmakla doyuracağı motiflere zaten sahip olması gerektiğini belirtir[646]. Yani Williams'ta motivasyonlar, rasyonel gerekçenin içerisinde bir şekilde saklıdır. Zira motivasyonlarımdan bağımsız bir gerekçeye sahip olmam mümkün değildir. Bu durumda içselci yaklaşımın arzu doyumu teorileriyle daha uyumlu olduğunu söyleyebiliriz. Zira arzu doyumu teorisine göre de kişi ancak arzularını doyuracak olan şey için bir gerekçe sahibi olabilir. Yani kişisel çıkar ve gerekçe arasında bir bağ bulunmalıdır.

İçselci yaklaşımın karşısında konumlanan gerekçe dışsalcılığında ise *sabit rasyonellik* kavramı merkezdedir[647]. Buna göre, kişinin tüm motiflerinden ve arzularından bağımsız olan

645 Julia Markovits, "Internal Reasons and Motivation Intuition," **New Waves in Metaethics**, Ed. Michael Brady, Palgrave Macmillan, s. 142-143.

646 Bernard Williams, **Internal and External Reasons**, s. 17.

647 Parfit ve Broome, **Reasons and Motivation**, s. 101.

sabit gerekçeler vardır. Bu sabit gerekçelerin ne ya da neler olduğu benimsenen pratik rasyonellik teorisine bağlı olarak değişim gösterse de örnek olarak mutluluk değeri alınabilir ve kişinin hem kendi hem tüm insanların mutluluğuna hizmet eden şeyi yapmaya en çok gerekçe sahibi olduğu iddia edilebilir. İçselcilik ise böyle bir yaklaşımı gerçekdışı bulur ve bireyin ilgisinden bağımsız gerekçelerin anlaşılmaz olduğunu savunur. İçselcilik sadece tüm insanların mutluluğunun bir gerekçe oluşturamayacağını söylemekle kalmaz, aynı zamanda kişinin kendi mutluluğunun bile bir gerekçe oluşturmayabileceğini veya bunun rasyonel olmak için bir şart olmadığını savunur. Zira kişi kendi mutsuzluğuna da kayıtsız kalabilir.

Gerekçeler hakkındaki içselci-dışsalcı farkını Bernard Williams'ın ilaç örneğiyle daha anlaşılır hale getirebiliriz[648]: Bir ilacı içmekle kendisini ömür boyu bazı hastalıklardan koruyacak bir adam düşünelim. Gerekçe içselciliğine göre, her ne kadar sık beklenen bir durum olmasa da bu adam gelecekteki sağlığını önemsemiyor olabilir. Bu konu üzerine aklı başında bir şekilde kafa yorsa da sağlığına ve ilaca olan kayıtsızlığında bir değişim olmayabilir ve ilacı almamakla hâlâ rasyonel davranmış olur. Gerekçe dışsalcılığı ise rasyonellik konusunda bu kadar liberal değildir zira herkesin kendi sağlığını düşünmek ve gereksiz acıdan kaçınmak gibi sabit/dışsal gerekçeleri olduğunu iddia eder[649]. Dışsalcılığa göre söz konusu (ör: sağlığını düşünmek) rasyonel gerekçeler, bizim ne hissedip ne düşündüğümüzden bağımsızdır. Rasyonel olan kişinin, belli başlı temel ilkelere ait gerekçeleri vardır.

Yani içselcilik; rasyonelliği kişinin sübjektif motiflerine ve kendine has rasyonel düşünme sürecine yayarken, dışsalcılık ise; bunlara ek olarak kişiden bağımsız sabit rasyonel

648 Bernard Williams, **a.e.**, s. 21.
649 Parfit ve Broome, **a.e.**

gerekçelerin de olduğunu savunur[650]. Tekrar aynı popüler örnekle ifade etmek gerekirse, tüm hayatını dünyadaki çimenleri saymaya adamış bir adam içselciliğe göre rasyoneldir, dışsalcılığa göre irrasyoneldir.

Kişisel çıkarın ise içsel bir gerekçe mi yoksa dışsal bir gerekçe mi olduğu hususu tartışmalıdır[651]. Her ne kadar tamamen kişi tarafından belirlenen ve doğrudan kişinin motivasyonlarına bağlı bir kavram olsa da, kişisel çıkarı sabit bir gerekçe olarak kabul edip rasyonelliğin şartı olarak koştuğumuzda dışsalcı yaklaşıma meyletmekteyiz (Ör: "Tüm insanlar kendi kişisel çıkarını düşünmek için gerekçeye sahiptir" dediğimizde kişisel çıkarı dışsal bir gerekçe gibi sunmuş oluruz). Öte yandan kişisel çıkarı içselci bir manada kullanmak da mümkündür zira kişisel çıkar ancak kişinin kendi motivasyonlarından yola çıkarak ulaşabileceği ve tutuma bağımlı (*attitude-dependent*) bir kavramdır. Eğer içselciliğin iddia ettiği gibi motivasyonlarımızdan yola çıkarak ulaştığımız gerekçeler içselse, bu durumda içerisinde bir şekilde kişisel çıkar barındırmayan motivasyon bulabilir miyiz? Eğer kişisel çıkarı alabildiğine genişleterek psikolojik egoizme[652] ulaşırsak, bu durumda ilaç almayı reddeden adam da dahil olmak üzere, istisnasız her insanın bir şekilde kişisel çıkar motivasyonuna sahip olduğunu (zira adam ilacı almama motivasyonuna sahiptir ve bu motivasyon *onundur*) ve kişisel çıkarın kaçınılmazlığından ötürü içsel bir gerekçe olduğunu söyleyebiliriz. Yahut psikolojik egoizmin güçlü iddiasından uzak durup daha itidalli yaklaşarak fedakâr eylemlerin de olabile-

650 **A.e.**

651 Parfit'in terminolojisine getirilen bir eleştiri için bkz: Sharon Street, "Nothing 'Really' Matters, But That's Not What Matters," **Does Anything Really Matter? Essays on Parfit on Objectivity**, Oxford, Oxford University Press, 2017, s. 121-148.

652 Tüm insan eylemlerinin bencil veya kişisel çıkar amaçlı motivasyonlara dayandığını öne süren görüş. Psikolojik egoizm normatif değildir, sadece insan psikolojisine dair betimsel bir görüştür.

ceğini, ancak kişisel çıkar motivasyonu içeren eylemlerin doğrudan kişinin motivasyonlarına dayandığı için kişisel çıkarın içsel bir gerekçe olduğu söylenebilir. Tüm bu nedenlerden ötürü kişisel çıkarın içsel bir gerekçe mi yoksa dışsal bir gerekçe mi olduğu tartışmalıdır. Şahsi kanaatim, her iki manada kullanılabilir oluşundan ötürü kişisel çıkarın özel bir statüye sahip olduğu ve içsel ile dışsal gerekçeler arasında bir köprü görevi gördüğüdür. Aslında bizi daha çok ilgilendiren, kişisel çıkarın nerede sınıflandırılacağından ziyade, birazdan gösterileceği üzere üstleneceği misyondur.

Dışsalcı yaklaşım mutluluğu, sağlığı, ahlakı vb. dışsal gerekçe olarak sunabilir ve hatta ileriye giderek tüm gerekçelerin dışsal olduğunu da iddia edebilir[653]. Ancak bu kadar radikalleşmeye gerek yoktur zira tek bir dışsal gerekçe bile -belirli bir dozda da olsa- dışsalcı olmak için yeterlidir. Burada belirlenen dışsal gerekçelerin keyfiliği dışsalcılık açısından bir sorundur. Zira gerekçenin otoritesi nasıl kişinin kendisinden başkası olabilir ve kim, neye göre benim gerekçemi belirleyebilir? Bu tavır, gerekçe gibi kişisel bir kavram için fazla paternalist durmaktadır.

Bizi ilgilendiren esas mesele ise ahlaktır, zira ahlak dışsal bir gerekçedir ve tüm gerekçelerim bir şekilde motivasyonlarıma dayalı içsel gerekçelerden oluşuyorsa, nasıl her zaman ahlaklı olma gerekçesi bulabilirim? Ahlak, kişilerin arzularından ya da baskın motivasyonlarından bağımsız olarak herkes için her zaman geçerli olan *görevler* sunar. Ancak ahlaki rasyonalizm (*moral rationalism*) denilen görüşe göre ahlak bu görevleri sunmakla kalmaz, aynı zamanda kişiye ahlaki görevlerini yapması için her zaman *gerekçe* de sunar[654]. Ahlaki rasyonalizme göre örneğin susması durumunda serbest kalacak bir

653 Parfit ve Broome, **a.e.**, s. 109.

654 Ahlaki rasyonalizm, epistemolojik rasyonalizm ile karıştırılmamalıdır. "Rationality" ve "reason" kelimelerinin ortak etimolojisi göz önüne alındığında "Ahlaki gerekçecilik" diye Türkçe'ye çevrilmesi mümkündür.

suçlunun dürüst olmak ve suçunu itiraf etmek için otomatikman gerekçeleri de olacaktır (ki bunun gerçekçi bir yaklaşım olmadığı aşikardır). Yahut ahlaki rasyonalizme göre bir faydacı "Toplam mutluluğu arttır!" dediğinde bunun için gerekli gerekçeyi de otomatikman sunmuş olur. Yani ahlaki rasyonalizme göre ahlakın "-meli"si daima rasyonel "-meli"yi de temin eder ve böylece kişi ikilemde kaldığında ahlaklı olanı seçmek için en fazla gerekçe sahibi olur. Gerçekten de mutlak ve objektif bir ahlaktan beklenen her daim geçerli olan görevler dikte etmesidir fakat ahlakın bu görevler için aynı zamanda otomatikman gerekçe de sunuyor olması insan psikolojisiyle uyuşmayan bir iddiadır. Ahlaki buyrukların önemli bir kısmı, kişilerin arzularıyla uyuşmamaktadır.

İçselciliğin açısından ahlak zorunlu olarak gerekçe sunmaz zira o dışsaldır. David Hume, "Parmağımın çizilmesindense Dünya'nın yok olmasını tercih etmek akla karşı değildir" derken içselci bağlamda haklıdır. Zira arzular doğru ya da yanlış olamazlar, onlar sadece vardırlar. O hâlde acıdan kaçınmak için Dünya'yı yok etmeyi arzulamam da yanlış olamaz. İçselciliğe göre eğer gerekçelerim ancak kendi arzularıma veya psikolojime dayanabiliyorsa ve bunun dışında gerekçeye sahip olmam imkânsızsa, o hâlde Dünya'nın yok olmasını parmağımın yaralanmasına tercih etmem de benim arzularıma uygun olduğu sürece rasyoneldir. Yani kötü işler yapan birisine birçok kötü nitelik atfedebilir ve hatta onu ayıplayabiliriz, ancak bu kişinin başka türlü davranmak için bir motivasyonu veya arzusu yoksa ahlaklı olmak için gerekçesi de olamaz ve onun kötülükler işlediği için irrasyonel biri olduğunu söyleyemeyiz. Zira içselciliğe göre gerekçe, motivasyonu içermelidir ve ahlaklı olma motivasyonu taşımayan bir adama kötü eylemleri sonucu irrasyonel denilemez.

Hatta Humecu içselciliğe göre insanların tamamen bilgi sahibi olduğu hipotetik bir durumda dahi rasyonellik ile ahlak

arasında bir ilişki kurulamaz[655]. Zira ne kadar bilgi ve donanıma sahip olursa olsun ahlaklı olmaya hiçbir arzusu olmayan bir insan ahlaklı olmak için yine bir gerekçe bulamayacaktır ve dolayısıyla kötülük yapsa dahi irrasyonel olmayacaktır. Bu tür bir içselcilik, aklın duyguların kölesi olduğunu ve inançların motivasyon üretmek açısından işlevsiz olduğunu söyleyen Hume ile özdeşleşen Humecu içselciliktir[656].

Fakat elbette tüm içselciler Humecu değildir. Humecu varsayımı reddeden ve aklın arzu yaratabildiğini savunan görüş Kantçı içselciliktir[657]. Hume'da arzuların kölesi durumunda olan bir akıl varken, Kant'ta akıl arzulara da diş geçirir ve bizzat ahlakı dikte eder. Kant'ın akla arzuların ötesinde bir konum vermesinden hareket eden Kantçı içselcilik; tamamen bilgi sahibi olunan hipotetik bir durumda ortak akla sahip insanların tüm arzularının ve ahlaklı olma arzularının da birbirine yakınsayacağını ileri sürer. Daha iyimser bir yaklaşım olan Kantçı içselcilik de kendi problemleriyle karşı karşıyadır[658]: Birincisi, Hume'u tamamen es geçerek aklın ve bilginin, arzu ve motivasyon üretebildiğini varsaysak dahi aklın bizi ahlaki arzulara ulaştırması bir zorunluluk değildir. Akıl bizi birçok yere ve başka arzulara da ulaştırabilir ancak zorunlu olarak ahlaka ulaştırmaz. Akıl, arzu üretebiliyorsa, bu arzu niçin ahlak olmak zorunda olsun? Bu yalnızca bir temennidir. İkincisi, bilgi veya inançla ahlaki arzunun oluşabileceğini kabul etsek bile bu sefer bu sözde ahlaki arzunun her

---

655 Errol Lord, David Plunkett, "Reasons Internalism," **The Routledge Handbook of Metaethics**, Ed. Tristram McPherson, David Plunkett, New York, Routledge, 2018, s. 336.

656 Stephen Finlay ve Mark Schroeder, "Reasons for Action: Internal vs. External," **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Ed. Edward N. Zalta, 18 Ağustos, 2017, (Çevrimiçi) https://plato.stanford.edu/entries/reasons-internal-external/, 14 Temmuz 2023.

657 Bugün savunulan Humecu ve Kantçı içselcilik anlayışı, inşacılıkta da olduğu gibi Hume'un ve Kant'ın kendilerinde doğrudan yer almamaktadır. Ne var ki onların görüşlerinden yola çıkıldığı için karşıt kamplar bu filozofların isimleriyle adlandırılmıştır.

658 Lord, Plunkett, **a.e.**, s. 337.

insanda ne denli kuvvetli olacağı ve rasyonel gerekçe sunacak kadar ağır basıp basmayacağı meçhuldür. Diğer arzulara ağır basmayan ve pragmatik değeri olmayan hafif bir ahlaklı olma arzusu işlevsiz kalacaktır. Üçüncüsü ise bu senaryo zaten ütopiktir. Zira Hume tamamen haklı değilse bile en azından *her insan*, aklıyla arzu üretebilme yeteneğine sahip değildir, ürettikleri arzuların ahlaki arzular olması şöyle dursun. Bu üç problem, aklın arzuların kölesi olduğu yönündeki Humecu kabul reddedildiğinde ortaya çıkan problemlerdir ki Humecu kabulün kendisinin reddi apayrı bir çaba gerektirecektir. Bu sebeplerden ötürü Humecu pozisyonun, içselciliğin ruhuna daha uygun olduğu fikrindeyim.

Gerekçeleri haklı bir şekilde kişiden kişiye farklılık gösteren motivasyonlara ve psikolojiye dayandıran içselciliğin -bu tavrının zorunlu bir getirisi olarak- en büyük açmazı objektif ahlaka her zaman rasyonel gerekçeler sunamamasıdır. Zira görev ve gerekçe arasında bir kopukluk vardır. Ahlaki görevler, zorunlu olarak ahlaklı davranma yönünde rasyonel gerekçeler sunamamaktadırlar. Kimi düşünürler bunu bir sorun olarak görmemekte ve metaetik inşacı Sharon Street gibi ahlaki objektifliği terk ederek rölativizmi tercih etmektedir. Fakat konumuz tüm insanlara hitap eden olası bir objektif ahlakın rasyonel temelidir. Objektif ahlakın pratikte geçerliliğinin olması için daima motivasyonlarımıza hitap eden gerekçeler sunması gerekir, bu konuda içselcilik haklıdır fakat ne var ki ahlak başlı başına dışsal bir gerekçedir. Böyle bir durumda objektif ahlak; arzu ve motiflerimize hitap etmediği zamanlarda işlevsiz ve havada asılı duran kurallardan ibaret kalacak ve üzerimizde bir bağlayıcılığa sahip olamayacaktır. Bu durumda amaçlarımızı, arzularımızı ve gerekçelerimizi evrensel görmeyip bunların kişiden kişiye değiştiğini kabul eden gerekçe işselciliğinin ya objektif ahlaktan komple vazgeçmesi ya da ahlaklı olmak için yeterli gerekçe sahibi olmayan rasyonel

kötülerin var olduğunu kabul etmesi gerekmektedir[659]. İçselcilik, gerekçelerin kişisel ve kişiye göreli oluşu hususunda gerçekçidir ve dışsal gerekçelere esrarengiz bir sıçrama yapmaz. Ancak içselcilik, bu sıçramayı yapamadığından ötürü objektif ahlak için rasyonel gerekçeyi de -en azından herkes için her zaman- sağlayamaz.

Öte yandan dışsalcılık, ahlaki rasyonalizmi benimseyerek ahlakı ahlakın kendisiyle gerekçelendirme konusunda diretmemelidir, zira bu döngüsel ve basmakalıp ifadenin pratikte hiçbir rasyonel zemini yoktur. Doğru gerekçe sunulmadığı müddetçe parmağının çizilmesindense Dünya'nın yok olmasını tercih eden Hume'a ne söylenirse söylensin, onun böyle bir arzusu olmadığı sürece Hume açısından ahlak hiçbir anlam teşkil etmeyecektir. Ahlaki görevler sadece görev olarak kalacak ancak kişi için bir anlam teşkil eden gerekçeler sunamayacaktır. Bu döngüsel hâliyle dışsalcılığın açmazı da objektif ahlaktan kişiye göreli gerekçelere inememesidir.

Ancak bu çıkmaz sokaktan kurtulmanın tek yolu, ahlakla ilgisi olmayan (*non-moral*) başka bir gerekçe üzerinden ahlaka köprü kurarak rasyonel gerekçe sunmaktır. İşte kişisel çıkar burada devreye girmekte ve ahlak ile gerekçe arasında bir köprü vazifesi kurmaktadır:

(1) Kişisel çıkarıma dayalı gerekçelerim ahlaka dair gerekçelerime endekslidir. Kişisel çıkarım, ahlaklı eylemimden olumlu, ahlaksız eylemimden olumsuz etkilenmektedir. Dolayısıyla ahlaklı olmak için her zaman rasyonel gerekçem vardır.

Hangi pratik teorinin **(1)** şartını karşılayabileceğini hemen bir sonraki bölümde ele alacağız ancak şu an mühim olan, ancak **(1)**'in karşılanması durumunda ahlakın herkes için her zaman rasyonel olabileceği ve gerekçe sağlayabileceğidir. Ancak bu şekilde dışsal bir gerekçe olan ahlak, bir başka gerekçe olan kişisel çıkar yoluyla rasyonel temele yaslanır ve döngüsellikten

659 Chrisman, **a.e.**, s. 63.

kurtulmuş olur. Ahlaka rasyonel otoritesini veren kişisel çıkar, olabilecek tüm dışsal gerekçeler arasından en kişiye göreli ve en kişiye özel olanıdır -ki onun bu içkinliği sebebiyle dışsal bir gerekçe olup olmadığı dahi tartışmalıdır-. Kişisel çıkarın kişiye yabancılaşma ihtimali ya hiç yoktur ya da en kötü ihtimalle bu çok büyük bir çaba ister. Zaten ahlakı kişisel çıkar yoluyla rasyonel zemine oturtma çabamız buradan gelmektedir: Ahlak, sırf kendi uğruna istenilen şey değildir ve kendi başına kendisi için gerekçe temin edemez. Ancak mutluluk, arzuların doyumu, iyi durumda olmak, refah gibi kavramları içeren kişisel çıkar bu gerekçeyi kendi başına sunabilir. Zira biz kişisel çıkarımızı sadece kendisi için ve dolayısıyla kendimiz için isteriz. Kişisel çıkarı başka bir şeyin uğruna istemek imkânsızdır; o başlı başına bir amaçtır. İşte kişisel çıkara özel statüsünü veren budur: *Onu sırf kendisi için istediğimde bile kaçınılmaz olarak kendim için istemiş olurum*. Aynısını ahlak için ya da diğer dışsal gerekçeler için söylememiz mümkün değildir.

Bu durumda ancak **(1)** şartı karşılandığında ahlaki görevler bize daima rasyonel gerekçe sunabilir. Ahlakın daima rasyonel gerekçe sunabilmesi ancak ahlakın kişisel çıkarla veya arzu doyumuyla hiç çatışmaması ve hatta bunların ahlaka endeksli olması durumunda mümkündür. Bu da ancak ahlakın kişisel çıkar üzerinde doğrudan ve her zaman nedensel yaptırımları varsa mümkündür. Peki ahlak, kişisel çıkarım veya arzu doyumum üzerinde böyle bir yaptırım gücüne sahip midir?

3.6. | Ahlakın Yaptırım Gücü ve Rasyonel Otoritesi

John Stuart Mill, tüm faydacı ahlak felsefesi literatürünün muhtemelen en önemli eseri olan *Utilitarianism*'in 3. bölümünde yalnızca ahlaki yaptırımları ele alır. Bunun için sempati veya duygudaşlık gibi ahlaki duygulardan hukuki yaptırımlara kadar pek çok şeyi sıralasa da Mill'e göre ahlakın en

önemli ve nihai yaptırım aracı vicdandır. Vicdani yaptırımın kuvveti üzerinde uzunca duran Mill, yine de vicdanın ondan yoksun olanlar üzerinde bağlayıcı bir güce sahip olamayacağını doğrular. Ancak vicdanın yetersiz olma probleminin zaten tüm ahlaki doktrinler için geçerli olduğunu söyleyerek faydacı ahlakı savunmak adına bir suç ortağı stratejisi izler[660].

Konumuz vicdandan komple yoksun olan ve muhtemelen patolojik vaka olarak sınıflandırılabilecek bir azınlık değildir. Ortalama bir insanın da her ne kadar vicdana sahip olsa dahi vicdanının sesini susturması mümkündür. İşe girmek için hileye başvuran ve araya tanıdıklarını sokan birisi başka insanların hakkını yediğinden dolayı suçluluk hissedebilir ancak bunun karşılığında kazandığı iş onun için o kadar fazla şey ifade etmektedir ki, kâr-zarar hesabı yaptığında kendini kazançlı görebilir. Vicdanını rahatlatmak içinse çektiği vicdan azabının şiddetine bağlı olmak üzere diyet niyetine başka bir iyilikte bulunabilir ve böylece kendini daha iyi hissedebilir. Yahut buna bile tenezzül etmeden projeksiyon yaparak diğer insanlarda ahlaka dair kabahatlar arar ve böylece kendini hafiflemiş hisseder. Yahut sadece bu konu üzerinde çok düşünmemeye çalışır. Çoğu zaman bunu başarır da. Yahut en kötüsü ve daha da sık görüleni, yaptığı yanlışı rasyonalize edebilir ve artık onun yanlış olmadığına kendini inandırabilir. “Ben yapmasam başkası yapacaktı” safsatası, yapılan pek çok kötülüğü temize çıkarır, normalleştirir ve kişiye eğer tüm insanlar böyle yapıyorsa ortada bir ahlaksızlık olmadığını düşündürtebilir. Sözün özeti, vicdan güçlü bir ahlaki yaptırım aracı olsa da, kişinin mizacı ve yetişme tarzı gibi çok sayıda faktöre bağlıdır ve hâlâ yeterli yaptırım gücüne sahip değildir.

Eğer vicdan, şaşmaz bir şekilde tüm insanlar için her zaman adil bir ödül-ceza aracı olsaydı; öyle ki ufak bir kötülük

---

660 John Stuart Mill, **Utilitarianism**, The University of Chicago Press, 1906, s. 39-51.

işleyenler şiddetli vicdan azapları yüzünden derhal fenalaşıp kussaydı ve büyük bir kötülük işleyenler en hassas noktalarına bıçak saplanmışçasına acılar içinde kıvransaydı, ufak bir iyilik işleyenler kahkahalara boğulsaydı ve büyük bir iyilik işleyenler hayal edilemez doyumlara, huzura, bilgeliğe ulaşsalardı, belki bu hayali senaryoda böyle güçlü bir vicdanın daima ahlaklı davranmak için yeterli bağlayıcılık sunduğunu söyleyebilirdik. Elbette denilebilir ki böylesi yaptırımları olan bir vicdan ya da insan tabiatı, artık ahlakı ahlak olmaktan çıkarıp herhangi bir doğa yasasına dönüştürürdü. Böyle bir dünyada iradenin önemi kalmayacağı için yapılanlar iyilik ya da kötülük olmaktan çıkıp bir doğa yasasına neredeyse istemsizce itaat etmek zorunda kalmamıza benzerdi. Elini yanan sobaya değdirmeyen insanlara ahlaklı demediğimiz gibi, aynı sebepten ötürü yalan söylemeyenlere de dürüst veya iyi dememiz için bir sebep kalmazdı, zira kendilerine anlamsızca zarar vereceklerdi. Bu doğru, ahlakın bizzat kendi doğası ödüle hemen erişememe, cezadan kaçabilme, kendimizi aldatabilme ihtimallerini ya da bu konuda bir tür belirsizliği gerektiriyor gibi gözükmektedir. Belki de ancak bu belirsiz koşullarda ahlaktan bahsedebiliyor olmamız, ahlakın bağlayıcı olamama problemini de beraberinde getiriyor.

Yine de bu denli güçlü vicdani yaptırımları olan bir insan tabiatına sahip olmak, ahlaklı eylemde bulunmak için bize her zaman yeterli rasyonel gerekçe sunardı. Ancak ahlaki ödül ve cezanın düzenli işlediği ya da mutluluğumuzun bu denli gözle görülür şekilde ahlakımıza endeksli olduğu bir dünyada yaşamıyoruz. J. S. Mill vicdanın yetersizliğini, bu söz konusu yetersizlik tüm ahlaki doktrinlerde olduğu için faydacılık adına bir sorun olarak görmemekteydi, ancak Mill'in faydacılığı kurtarmak adına paylaştırdığı bu başarısızlık tam da ahlak felsefesinin sorunu olan şeydir: Vicdan ve vicdanla beraber dünyadaki

hiçbir şey, ahlaki eylemi rasyonel kılmak için *herkes için her zaman* yeterli yaptırım gücüne sahip değildir.

İnsan, ahlaklı davranmak için pek çok motif ile donatılmıştır. Vicdana ek olarak -ya da vicdanı oluşturan bileşenler olarak-; suçluluk, utanç, öfke, tiksinme, empati, sempati, minnettarlık gibi doğrudan ya da dolaylı ahlaki duygulara sahibiz[661]. Takdir görme, ayıplanma, kabul görme, dışlanma gibi sosyal faydayla alakalı dış yaptırımlara sahibiz. Ek olarak asıl görevi kötüleri değil suçluları yargılamak olsa da hukuka, polislere, yargıçlara sahip olan toplumlar inşa ediyoruz. Ancak tüm bunlar, en azından bazı zamanlarda ve/veya bazı kişiler için, yeterli yaptırım gücüne sahip olamıyor. Zira ahlak yasaları, doğa yasalarının istisnasız her an yaptırım gücüne sahip olduğu gibi bir yaptırım gücüne sahip değildir. Acı içinde yaşayan altın yürekli insanlar ve mutlu yaşayan zalimler hep olmuştur. Yaptığımız kötülükten ceza almadan kurtulmak ve hatta kötülük yaptığımız için ödüllendirilmek mümkündür. Aynı şekilde iyiliğimizin karşılığını alamamak ve hatta iyi olduğumuz için cezalandırılmak da mümkündür. Hayatta pek çok senaryo vardır ki, erdem kendi kendisinin ödülü olamaz, olsa bile bu ödül, kişiden götürdükleri göz önüne alındığında yeterli olmaz.

Servetinin büyük kısmını hayır kurumlarına bağışlayan bir adamın bu iyiliğinin hemen ertesi günü evinin balkonundan düşmesi, ölene kadar bitkisel hayatta kalması ve onlarca sene acı içinde yaşaması mümkündür. Evrenin yapısı buna müsaittir. Yerçekimi yasası zavallı adama her zaman olduğu gibi kendi yaptırımını uygulamış ve bir anlık dikkatsizliğinin cezasını derhal keserek adamı yere yapıştırmıştır fakat bu esnada ahlaki yasanın adama herhangi bir yardımı gözükmemektedir.

661 Jonathan H. Turner, Jan E. Stets, “Moral Emotions,” **Handbook of the Sociology of Emotions**, Ed. Jan E. Stets, Jonathan H. Turner, Springer New York, 2006, s. 550-556.

Hatta aynı adamın hayırseverliğinden rahatsız olan ve mirasın daha fazla bölünmesini istemeyen oğlu tarafından aşağı itilmiş olması da mümkündür. Eğer kaza eseri düşseydi, en azından adamın iyilik yapması ile bu durumun bir alakası olmadığını söyleyebilecektik ancak bu durumda iyilik yapmış olması doğrudan cezalandırılmasının sebebi olmaktadır. İçinde yaşadığımız dünya böyle bir yerdir. İktidar sahiplerinin hoşuna gitmeyecek bir konuda dürüst olursanız cezalandırılabilirsiniz ya da yalan söyleyip ödüllendirilebilirsiniz. Yahut toplumsal bir tabuya karşı susmayıp haklı laflar ederseniz, cesaretiniz ve dürüstlüğünüz yüzünden toplumsal baskı görüp lince maruz kalabilirsiniz. Dünya bunun örnekleriyle doludur, hatta ben bu paragrafı bitirene kadar geçen sürede muhtemelen dünyanın rastgele yerlerindeki birçok kişi yaptığı iyilikler yüzünden cezalandırılmış olacak. Ahlak, hiçbir matematik hesaba dahil değildir. İyiliğinizden dolayı sizi bazen ödüllendirir, bazen etkilemez, bazen cezalandırır. Bu yüzden ahlak, *herkes üzerinde her zaman* yeterli yaptırım gücüne ve bağlayıcılığa sahip değildir ve bu sebepten ötürü *herkesin her zaman* ahlaklı olması için rasyonel gerekçe sunamaz. En azından natüralizmde tablo budur.

Objektif ahlak, genel kanının aksine, niçin ahlaklı olunması gerektiği hususunda tek başına gerekçe sunamaz, o bu konuda tarafsızdır. Objektif ahlak neyi yapmamız gerektiğine dair kuralları söyler ama niçin bu kurallara itaat etmemiz gerektiğini söylemez. Bir başka deyişle o, görevleri verir fakat gerekçeleri kendi başına veremez. Zira objektif ahlak, neyin bizim için nihai olarak değerli olduğunu söyleyemez. Objektif ahlakın pratikteki geçerliliği, yani rasyonel temeli ancak rasyonel gerekçeler sunabilen uygun bir pratik teori ile birleştirildiğinde sağlanabilir. Bir sonraki bölümde hangi pratik teorilerin ahlakı bağlayıcı ve rasyonel kılabildiğini inceleyeceğim. Savunacağım pozisyonu da tekrar hatırlatmakta yarar

görüyorum: Eğer natüralizm doğru ise, ahlaklı olmak *herkes için her zaman* rasyonel değildir ve rasyonel kötüler, rasyonel kötülükler, irrasyonel iyiler, irrasyonel iyilikler vardır. Fakat natüralizm yanlış ise ve ölüm sonrası ilahi adalet varsa ahlaklı olmak *herkes için her zaman* rasyoneldir ve iyiler ile iyilikler daima rasyonel, kötüler ile kötülükler daima irrasyoneldir. Bu kadim problemin, üzerinde ne kadar literatür bulunursa bulunsun ve ne kadar düşünülürse düşünülsün, bunun dışında bir çözümü yoktur. Ben yeni bir iddia ile gelmiyorum, hatta ilk akla gelen en bilindik cevabı savunuyorum. Fakat bu cevap Aydınlanmadan beri, bilhassa günümüz postmodern çağında nedense kabul görmemekte, hatta ihtimal dahilinde bile görülmemektedir. Bu akılcı gözüken tavır esasen dinlere karşı gösterilen tepkisellikten ibarettir ve akılcı değil, aksine alabildiğine duygusaldır.

Bir sonraki bölüme geçmeden önce olası iki yanlış anlaşılmanın önüne geçmekte yarar görüyorum: Birincisi, natüralistlerin iyilik yapmak için hiçbir gerekçelerinin olmadığını asla iddia etmiyorum. Hatta çoğu zaman bu gerekçelere sahip olabilirler. Bu bir mizaç ve eğitim meselesidir. Ancak en iyi genetik ve çevresel koşullar denk gelse bile, eğer teizm yanlışsa, *her zaman* ahlaklı olmak için rasyonel gerekçemiz olamaz. Bilhassa, ahlaki yaşamaya uygun genetik ve çevresel koşullara rastlamamış insanlarsa konumuz, Caligula karakterli insanların ya da o kadar aşırı düzeyde olmasa bile sonuç olarak kötülüğe eğilimi daha fazla olan insanların, eğer teizm yanlışsa, her zaman ahlaklı olmak için rasyonel gerekçesi olmadığı gibi ahlaksız olmak için rasyonel gerekçeleri olacaktır. Hâliyle, rasyonel kötülerin olabileceğini savunurken, "Teizm yanlışsa rasyonel kötüler olmalıyız" gibi bir şeyi de desteklemeyeceğim. Böyle bir dünyada yaşamayı kimse istemez. Ancak ben herhangi bir ahlaki tavsiye vermeden sadece ortadaki

tabloyu gösteriyorum: Teizm yanlışsa, rasyonel kötüler ve irrasyonel iyiler vardır.

İkincisi, teizmin doğruluğuna ya da ahiret gibi doğaüstü bir öğenin varlığına dair bir iddiada bulunmuyorum. İlk iki bölümde ontoloji hususunda yaptığım gibi, bu sefer de yalnızca rasyonellik hususunda ortadaki mümkünatları göstereceğim: Natüralizm doğruysa her zaman ahlaklı olmak için rasyonel gerekçemiz yoktur ve teizm doğruysa her zaman ahlaklı olmak için rasyonel gerekçemiz vardır. Ne natüralizmin ne de teizmin doğruluğu konumuzdur, ancak her birinin zorunlu sonuçları vardır ve bizi ahlakın rasyonelliği hususunda da yalnızca bu iki seçenek beklemektedir. Bu kadim sorunun tek çözümü teizmdir, eğer teizm yanlış ise hiçbir çözüm yoktur ve bu çözümsüzlük kabullenilmelidir. Zira natüralizm içerisinde aklın bizi ahlaka götürmesi bir zorunluluk değil, temennidir.

IV. BÖLÜM

AHLAKIN BAĞLAYICI OLDUĞU İDDİASINDAKİ AHLAKİ TEORİLER

4.1. | Erdem Etiği

Erdem etiği yalnızca ahlaki bir öğreti değil, komple yaşam rehberidir. Ancak, erdem ile iyi hayat birbirlerine sıkı sıkıya bağlıdır ve erdemli biri olmadan iyi yaşamak ve nihai mutluluk hâli olan eudaimonia'ya erişmek mümkün değildir. Erdem etiğinin kimi versiyonlarında erdem, iyi hayat için yalnızca gerekliyken, kimi versiyonları bu iddiayı daha da ileri götürerek erdemin iyi hayat için tek başına yeterli olduğunu savunur[662]. Yine de her hâlükarda erdem, mutlu bir hayatın olmazsa olmazıdır. Bizi ilgilendiren de erdem etiğinin mutlu olmak ve iyi yaşamak yolunda erdeme atfettiği bu iddialı roldür. Bu iddialarını sorgulamadan önce kısaca erdem etiği tanıtılacak, ardından erdem etiğinin egoist bir öğreti olup olmadığı incelenecektir. Son olarak ve en önemlisi, eğer erdem etiği egoist bir öğretiyse yahut kişisel çıkar ile erdemlerin daima uyum hâlinde olduğu iddiasına sahipse, bu durumda erdem etiğinin bu iddiasının doğruluğu teste tabi tutulacaktır.

Erdem etiği Antik Yunan'da ana akım görüşken, hatta Aquinas gibi Orta Çağ düşünürlerinde dahi etkileri görünürken, Aydınlanma ve buna mukabil gelişen deontoloji ve faydacılık felsefelerinin etkisiyle uzun bir süre gözden düşmüştür[663]. Ancak, tıpkı ilahi buyruk teorisi gibi erdem etiği de Elizabeth

662 Julia Annas, "Virtue Ethics," **The Oxford Handbook of Ethical Theory**, Ed. David Copp, New York, Oxford University Press, 2006, s. 521.

663 **A.e.**, s. 515.

Anscombe'un 1958'de yazdığı *Modern Ahlak Felsefesi* başlıklı kısa ama etkili makalesiyle yüzlerce yıllık uykusundan uyanmıştır. Hatırlanacağı üzere Anscombe bu makalesinde "ahlaki görev", "ahlaki doğru", "ahlaki yanlış" gibi kavramların Tanrı olmadan kullanılmasının abes olduğuna dikkat çekmiş ve Tanrı olmadan içi boşalan bu kavramlar yerine ahlak felsefecilerini "erdemli" ve "erdemsiz" gibi niteliklerin yer aldığı yeni bir lisan geliştirmeye davet etmişti. Anscombe'un bu davetinin iki sonucu oldu: Ahlak felsefesinde yeniden Tanrı'ya dönüş ve Tanrı olmadan içi boşalan bu ahlaki kavramlardan uzak duran, merkeze erdemi yerleştiren seküler erdem etiğine yeniden dönüş.

Klasik erdem etiğinin en olgun ve muteber versiyonunu Aristoteles'te görmekteyiz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'te mutluluğu kendine yeten, kendisi için istenen ve kendisi için amaç edinilen şey olarak tanımlar[664]. Burada söz konusu olan mutluluk, eudaimonia'dır ve esasen mutluluk çevirisi yetersiz kalabilmektedir. Zira eudaimonia, mutluluk gibi anlık bir his ya da mental hâl değil, ömür boyu süren bir aktivitedir. Bu nedenle eudaimonia'nın en popüler çevirisi mutluluk olsa da, Julia Annas gibi kimi erdem etikçileri mutluluğun bir hissiyat olduğu yönündeki veya hazzı çağrıştıran imalarından dolayı gelişim (*flourishing*) çevirisini de tercih etmektedir[665][666].

Aristoteles'in ifadesiyle tüm eylemlerimizin nihai amacı olan eudaimonia[667], kişinin zihnine bağlı olan anlık bir hâl değildir[668]. O, ömür boyu süren bir uğraştır. Eudaimonia, ruhun akla uygun yaşadığı erdemli ve iyi bir hayattır. İnsanı

664 Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, 1097b.

665 Annas, **a.e.**, s. 520.

666 *Flourishing* terimi Türkçe'ye 'serpilme' gibi farklı şekillerde de çevrilmektedir. Şahsen "gelişim" ifadesini daha anlaşılabilir ve isabetli gördüğüm için diğerlerine tercih ettim.

667 Aristoteles, **a.e.**, 1102a4,

668 Mark LeBar, "Eudaimonism," **The Oxford Handbook of Virtue**, Ed. Nancy E. Snow, New York, Oxford University Press, 2018, s. 471.

diğer hayvanlardan en keskin şekilde ayıran özelliği rasyonel olmasıdır, bu sebeple iyi hayata sahip olmak isteyen insan kendi doğasına uygun yaşamalı ve dolayısıyla doğasının bir gerekliliği olan rasyonelliğe de uygun yaşamalıdır[669]. Erdem etikçileri insanı "rasyonel hayvan" olarak tanımladıkları gibi[670], Aristoteles'in politik hayvan tanımlamasından esinle insanı "rasyonel sosyal hayvan" olarak da tanımlamaktadırlar[671]. Yani insan rasyonel olduğu için akla uygun yaşamakla mükellef olduğu gibi, sosyal olduğu için de başkalarına olan vazifelerini yerine getirerek erdemli biri olmalıdır, zira insanın doğası bunları dikte eder. Doğadaki her nesnenin bir işlevi olduğu gibi, insan da kendi doğasından gelen işlevine uygun yaşamalıdır. Bir makasın işlevi kesmektir, kesemeyen kör bir makas kötü bir makastır. Rasyonel sosyal hayvan olan insan da doğasına uygun olarak akılcı ve erdemli bir hayat yaşamalıdır. İyi yaşam insan için ancak doğasına uygun yaşamakla mümkündür.

Erdem etiğinin sadece bir ahlak felsefesi değil, aynı zamanda bir iyi yaşam kılavuzu olduğunu söylemiştik. Keza Aristoteles'in kullandığı "*arete*" sözcüğü sıklıkla erdem olarak çevirilse de, esasen "mükemmellik" anlamına gelir ve dolayısıyla erdemleri kapsayan fakat aşan bir anlama sahiptir. Yani iyi bir hayat yaşamak için cesaret, yardımseverlik, cömertlik gibi başkalarına ilgi ve alakamızdan doğan erdemlere ihtiyaç duyduğumuz gibi, bu erdemler kişinin iyi bir hayat yaşaması için yeterli olmayabilir. Zira Aristoteles'e göre erdemli olmasına rağmen yoksul, güçsüz, kötü talihli bir insan hâlâ eudaimonia'ya veya iyi bir yaşama sahip olamaz[672]. Aristoteles iyi yaşama son derece gerçekçi bakmakla birlikte, bu durum birazdan inceleyeceğimiz üzere ahlaklı olmak için

---

669 Annas, **a.e.**, s. 527.

670 A.e.

671 LeBar, **a.e.**, s. 483.

672 Aristoteles, **a.e.**, 1099a31–b6.

erdem etiğinin bize her zaman rasyonel gerekçe sunamayabileceğinin göstergelerinden biridir.

Özetle Aristoteles'e göre iyi hayat hem erdemleri hem de dışsal iyileri (zenginlik, dostluk, güç vb) kapsayan ve hayat boyu süren bir aktivitedir. Erdemli kişi ahlaki bir karar vermesi gerektiğinde kendisine "Erdemli bir insan bu durumda ne yapar?" diye sormalıdır. Yani erdemli kişi ödev ahlakındaki gibi "Doğru olan budur" anlayışıyla değil, "Erdemli biri bunu yapmalıdır" anlayışıyla hareket etmelidir[673]. Erdem etiğinde her zaman geçerli olan bir doğruluk teorisi ya da reçete yoktur, aksine kişi duruma göre pratik aklıyla hareket etmelidir[674]. Cesaret ve korkaklık arasında ikilemde kalan kişi "Cesur insan bu durumda ne yapardı?" diye kendisine sormalı ve ideal cesur insana yakınsamayı amaçlamalıdır[675]. Ancak cesaret bir erdem olsa dahi, her zaman bizi iyi yaşama götüren fiks formülün bir parçası değildir. Hayat komplikedir ve iyi

---

673 Annas, **a.e.**, s. 524.

674 Evrensel bir reçete sunmaması sebebiyle erdem etiği, objektif bir etik olmamakla da itham edilmektedir. Ahlaki ontolojiyi ilk iki bölümde işlediğimiz için artık erdem etiğinin objektif olup olmadığıyla veya ontolojik temeliyle ilgilenmeyip sadece rasyonel temeliyle ilgileneceğiz. Yine de ontoloji hususunda birkaç söz etmek gerekirse, erdem etiği genellikle natüralist bir etik olduğu için natüralizme getirmiş olduğumuz ve hatta özel olarak Neo-Aristotelesçiliğe getirmiş olduğumuz eleştiriler erdem etiğine de yöneltilebilir. Ancak, natüralizmin karşılaştığı zorluklara ek olarak, erdem etiği kişinin kendi doğasına uygun eylemesi gerektiğini dikte ettiği için görelilikten ve "benim-için-iyi"ye dayalı bir ahlak olmaktan da mustarip olacaktır. Bu durumda, objektiflik hususunda inşacılığa getirmiş olduğumuz eleştirilerin bir kısmı da erdem etiği için geçerli olacaktır. Açıkçası erdem etiği, hem ahlaki realizm ve onun bir türü olan natüralizmin hem de inşacılığın karakteristik özelliklerine sahip olduğu için ontoloji konusunda zayıftır ve her iki metaetik teoriye getirdiğimiz eleştirilerin de önemli bir kısmının muhatabıdır. Örneğin, değerler ve erdemler kişiye göreli midir yoksa içsel değerler ve erdemler var mıdır? İçsel ya da objektif değerler varsa bunlar nereden gelmektedir? Niçin erdemin ve doğruluğun kriteri olarak kendi doğamı almalıyım ve kendi doğama nerede, ne zaman karşı koymalıyım? Kriterim nedir? Normatif teoriler bu tür sorulara doğrudan cevap veremediklerinden ötürü metaetik bir zemine yaslanmak zorundadırlar ancak erdem etiği bu türden kendine has özellikleri sebebiyle hangi metaetik zemine yaslanırsa yaslansın objektifliği sağlamak hususunda zorluklar yaşayacaktır. Ya da en iyi ihtimalle objektiflikten epey taviz vermek zorunda kalacaktır.

675 Annas, **a.e.**

yaşamak isteyen erdemli kişi, kendisinin hayvanlardan en ayırıcı özelliği olan akla uygun kararlar vermelidir. Yani kişinin gerekçeleri kendine hastır ve hayatın karmaşıklığı göz önüne alındığında onu daima doğruya ulaştıran genel geçer bir teori yoktur. Rasyonel hayvan olan insan, rasyonelliğini kullanmakla bizzat mükelleftir. Kişi, hayatını bir bütün olarak ele almalı ve tekil durumlarda ise dış koşulları göz önünde bulundurarak akla uygun kararlar vermelidir. Eudaimonia'ya ulaşmanın her zaman kesin cevapları olamaz, zira insan sorunlarıyla kendisi baş etmelidir ve ancak o hâlde kemale ermiş, erdemli biri olabilir.

Aristoteles'in açıkça ifade ettiği üzere erdemli insan, rasyonel ilkeye yani logos'a uygun yaşayan kimsedir[676]. Akla uygun yaşamadan, kişinin gerçek anlamda iyi bir hayat sürmesi mümkün değildir ve akıl, insana erdemleri de emreder. Erdem etiğinin en büyük açmazı, erdemleri de aklın bir buyruğu olarak ele alması ve erdemler olmadan iyi hayata (veya eudaimonia'ya) ulaşmanın imkânsız olduğu yönündeki güçlü iddialarıdır. Ahlakın rasyonel temelini incelediğimiz bu bölümde, esas hedefimiz erdem etiğinin detaylı bir eleştirisini yapmaktan ziyade, bu iddiasını incelemek olacaktır. Zira erdem etiği presokratik dönemden Stoacılığa ve hatta Orta Çağ'a kadar etkili olan ve derin uykusundan uyandığı 20. yüzyılın ikinci yarısından günümüze dek hızla büyümekte olan geniş bir literatüre sahiptir. Dolayısıyla antik ya da çağdaş, tüm erdem etiklerini burada incelemek çalışmamızın amacını aşacaktır. Yine de erdem etiğinin, itiraz edilemeyecek ölçüde temel ve genel bir tablosunu sunmuş olduk. Buradan sonra erdem etiğinin kişisel çıkar ile olan ilgisini ve ahlaka ne denli rasyonel bir temel sunabildiğini inceleyeceğiz.

Erdem etiğine sıkça getirilen eleştirilerden biri en nihayetinde kişinin kendi mutluluğunu veya kendi gelişimini

676 Aristoteles, **a.e.**, 1098a8.

amaçladığından ötürü egoist bir etik olmasıdır[677]. Değindiğimiz gibi egoizm ve kişisel çıkar kavramları kötü şöhretlerinden dolayı konu ahlak olduğunda cazip durmamakta ve hatta bir ahlaki teori egoizme meylediyorsa, bu onun aleyhine yazmaktadır. Bizim konuya bakış açımız elbette bu değildir ve bir ahlaki teori ne kadar kişisel çıkara yönelik gerekçeler sunuyorsa, o derece rasyoneldir kabulüyle hareket etmekteyiz. Buna rağmen, egoizmin kötü çağrışımlarından dolayı birçok erdem etikçisi, egoizm suçlamasını reddetmekte ancak kişisel çıkar kavramını kullanmamak için büyük özen gösterseler de yine kişisel çıkara işaret eden gerekçeler sunmaktadırlar. Bizim için bu, hiçbir sorun teşkil etmemektedir. Egoist olduğu kabul edilsin yahut edilmesin, erdem etiğini rasyonel temele oturtacak olan şey, kişinin ne ölçüde iyi hayatına ve dolayısıyla kişisel çıkarına hizmet ettiğidir ve bu nedenle ona yöneltilen egoizm suçlamalarına asla olumsuz bir gözle bakmayacağız. Aksine, erdem etiği kişisel çıkar maksimizasyonunu veya iyi hayatı sağlayamayan bir görüşse, rasyonel temel hususunda aleyhine yazılacak olan şey bu olacaktır.

Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'te gerçekten de erdemli hayatın kişisel çıkara hizmet ettiğine vurgu yapan birçok sözü vardır[678]:

"Yüce gönüllü kişi eğer büyük şeylere layıksa, o, en iyi insan olsa gerek; çünkü daha büyük şeylere hep daha iyi olan insan layıktır, en büyük şeylere de en iyi olan insan"

İyi insanın iyi şeyleri hak ettiğini belirten Aristoteles, kendisini olduğundan daha az şeylere layık olan kişiyi de pısırık olarak adlandırır[679]. Aristoteles'in iyi insanın iyi şeyler hak

677 Thomas Hurka, **Virtue, Vice, and Value**, New York, Oxford University Press, 2001, s. 232 ve Julia Annas, "Virtue Ethics and the Charge of Egoism," **Morality and Self-Interest**, Ed. Paul Bloomfield, New York, Oxford University Press, 2008, s. 205-224.

678 Aristoteles, **a.e.**, 1123b.

679 **A.e.**

ettiği, pısırıkların ise hak ettiklerini almamakta ısrar ettiği yönündeki eleştirisi konumuz açısından çok önemlidir. Zira ona göre erdemli insan, koşulsuz fedakâr değil, rasyonel bir bencildir. Bencilliğin türleri arasında da bir ayrım yapan Aristoteles, ruhun akla uygun olmayan hazları peşinde koşan çoğunluğa bencil dediği gibi, bencilliğin nereye kanalize edildiğine bağlı olarak iyi bir şey olabileceğini de söyler[680][681]:

"Bütün övülecek şeylerde erdemli kişinin, güzel olanın daha çoğunu kendine ayırdığı görünüyor, dolayısıyla dediğimiz gibi, bu anlamda bencil olunmalı, çoğunluğun olduğu biçimde bencil olunmamalı"

Aristoteles'in bencillikler arasında ayrım yaparak rasyonel bencil olunması gerektiğini tavsiye ettiği açıktır. Aslında Aristoteles'in rasyonel egoizmden de ziyade, yer yer psikolojik egoizme meylettiğini söyleyebiliriz, zira ona göre aşağılık kişilerin eylemleri de, erdemli kişilerin eylemleri de bencilcedir. Ne var ki bu bencilliğin türleri arasında ayrım yapan Aristoteles'e göre erdemli kişiler bencilliğini doğru yere kanalize eden *rasyonel bencillerdir* ve kendilerini gerçekten sevenler bu kişilerdir. Aristoteles, halk arasında sadece düşük hazların peşinde koşanlara (ör: cimrilere) bencil denildiğini söyler[682]. Ancak Aristoteles hemen ardından akla uygun yaşayan bencillerin de olabileceğini, hatta erdemli bir insanın bencil olmak zorunda olduğunu şöyle açıklar[683]:

---

680 Bencil çevirisini kullandığım "*philautos*" kelimesi kimilerince "*self-loving*" (kendini seven), kimilerince ise "*selfish*" (bencil) şeklinde çevrilmektedir. Vurguyu güçlendirmesi açısından bencil çevirisini kullandıysam da, "kendini seven kişi" çevirisi de bağlam içerisinde aynı manaya gelmektedir ve iddiam açısından bir fark yaratmamaktadır. *Philautos* terimi Aristoteles tarafından bencillik manasında kullanıldıysa da Aristoteles'teki bu bencilliğin -Adam Smith'in aydınlanmış kişisel çıkarı gibi- başkalarını da gözeten bir bencillik manasına geldiğini ve bu yüzden sözü edilen bencilliğin Stirner, Nietzsche, Rand gibi düşünürlerin kastettiğinden farklı bir bencillik olduğu göz önünde bulundurulmalıdır.

681 **A.e.**, 1169a 30 – 1169b.

682 **A.e.**, 1168b.

683 **A.e.**, 1168b.

"Biri her zaman daha çok adil, ölçülü ya da erdeme uygun başka eylemler yapmaya çalışırsa, genellikle hep kendisi için güzel olana özen gösterirse kimse ona bencil demeyecek, onu kınamayacaktır. Ama böyle biri çok daha bencildir, diye de düşünülebilir, çünkü en güzel şeyleri, daha iyi olanları kendine ayırır…"

Aristoteles'e göre erdemli kişinin bencilliği, düşük hazlara tamah edenin bencilliğinden farklı ve üstündür, zira erdemli kişinin bencilliği akla dayanır[684]:

"Her bir kişiyi o kişi yapan akıldır ya da en çok odur, bu açık. Doğru kişi en çok aklı sever, bu da açık. Bunun için o, yerilenlerden farklı biçimde bir 'bencil' olsa gerek: Akla uygun yaşamak tutkuya göre yaşamaktan, güzele iştah duymak yararlı görünene iştah duymaktan ne denli farklı ise o denli farklı biçimde…"

Hemen devamında Aristoteles, artık erdemli kişinin kesinlikle bencil olması ve kendini sevmesi gerektiğini şöyle ifade eder[685]:

"İyi insan bencil olmalıdır, çünkü soylu davranışlarda bulunarak hem kendisine hem başkalarına faydalı olacaktır. Kötü kişi ise bencil olmamalı, çünkü o kötü hislerinin peşinde hem kendine hem başkalarına zarar verecektir"

Yani Aristoteles için dostları uğruna fedakârlıkta bulunan kimse, bu asil eylemi dahi kendisi için yapmak ister ve dolayısıyla bencilce hareket eder[686]. Zira dostları veya başkaları için yaptığı o eylem ne kadar fedakârca görünürse görünsün, bu eylemi asil ve erdemli biri olmak için, yani kendisi için ister. Aristoteles'in tavsiye ettiği bencilliğin, Adam Smith'in aydınlanmış kişisel çıkarına (*enlightened self-interest*) benzediğini

684 **A.e.**, 1169a.
685 **A.e.**
686 **A.e.**

söyleyebiliriz[687]. Buna göre kişisel çıkar ve mutluluk arayışı, diğer insanların iyiliğini gözetmeyi de gerektirir. Zira sempati (duygudaşlık) mekanizmasına sahip olan insan, duygudaşlarına karşı kayıtsız kalamaz ve onların da iyiliğini ister. Açıkça görünüyor ki Aristoteles'te de bu türden akılcı bir egoizmin izlerine rastlamaktayız.

Aristoteles, bilhassa siyaset felsefesinde kolektivist öğelere yer verse de, bireysel düzlemde iyi hayat için rasyonel bencilliğin, kendini gözetip sevmenin ve kendisi için en iyi olanı istemenin şart olduğunu savunmaktadır. Aristoteles'in bu yorumu, bizim açımızdan hiçbir sorun teşkil etmediği gibi, aksine, erdem etiği ancak bu özellikleri hatrına ahlakın rasyonel temeli hususunda kale alınmaya değer bir teori hâline gelmektedir. Ancak bilhassa çağdaş dönemde, erdem etiğinin egoist öğeler içermediği ve en nihayetinde hiçbir bencil motivasyon taşımadan sadece başkaları uğruna yapılması gereken erdemli eylemlerin de olduğu savunulmaktadır. O yüzden, erdem etiğinin rasyonel temeli sağlamadaki başarısını sınamaya geçmeden önce, bu ahlaki teorinin bencillik barındırmadığını iddia eden erdem etikçilerinin de iddialarını ele almamız gerekmektedir.

Eğer nihai amacım benim mutluluğum veya benim iyi bir hayata sahip olmam ise, bu durumda erdemler benim çıkarıma hizmet eden araçlar olmalıdır. Keza Aristoteles'in bencilliği ne kadar geniş manada aldığını ve bu açıdan erdemli insanı rasyonel bir bencil olarak gördüğünü belirtmiştik. Ancak, elbette ne Aristoteles'in tek okuması budur ne de tüm erdem etikleri Aristoteles'i harfiyen izlemek zorundadır. Örneğin çağdaş dönemin önde gelen erdem etikçilerinden Julia Annas, kendi mutluluğumuzu ve gelişimimizi amaçlıyor oluşumuzun egoist olduğumuz manasına gelmediğini savunur[688].

---

687 Tom Angier, "Aristotle and the Charge of Egoism," **Journal of Value Inquiry** 52 (4), 2018, s. 457-475.

688 Annas, **Virtue Ethics and the Charge of Egoism**, s. 205-207.

Annas'ın savunması; adalet, cömertlik, cesaret gibi erdemlerin doğrudan başkalarıyla alakalı olduğu ve bu erdemlerin kişinin aleyhine olabildiği yönündedir. Annas'a göre eğer bu erdemlerin kişisel çıkar ile hiçbir alakası yoksa, erdem etiği egoist bir etik olamaz[689]. Bu, erdem etiği açısından bir dilemmadır. Eğer Annas'ın dediği gibi, örneğin cömertlik kişiye -en azından kimi durumlarda- hiçbir yarar sağlamıyorsa ve sadece "Erdemli kişi cömert olmalıdır" mantığıyla hareket etmemiz isteniyorsa, erdem etiği sahiden egoist değildir ve koşulsuz fedakârlık talep eden bir ödev ahlakına dönüşeceği için rasyonel temelden mahrum kalır. Zira "Erdem uğruna erdem" anlayışının şu ana dek eleştirdiğimiz "Ahlak uğruna ahlak" anlayışından hiçbir farkı yoktur ve kendisine zarar veren eylemleri bile sırf erdemlilik ideali için yapan biri, esasen bir tür fedakârlık ahlakına adanıp ona göre hareket etmektedir. "Doğru olan budur, sana zarar verse bile yap!" diyen ödev etiği ile "Erdemli olan budur, sana zarar verse bile yap!" diyen bir erdem etiği arasındaki fark iyice belirsizleşecektir. Ancak, cömertlik gibi fedakârca gözüken erdemler her şeye rağmen kişiye mutlu yaşam yolunda fayda sağlıyorsa, bu durumda erdem etiği egoist bir etik olarak yorumlanabilir ve ancak bu durumda erdem etiğinin ahlaka rasyonel temel sunabileceğinden bahsedebiliriz. Fakat buradaki sorun da, cömertlik gibi başkalarını alakadar eden erdemlerin, egoist yanları olsa bile kişisel çıkar talebini ne derece doyurabileceğidir. Eğer erdem etiğinin iyi yaşam için gerekli olduğunu varsaydığı erdemler, son tahlilde kişinin zararına ise ya da kişisel çıkar terazisinde ağır basmıyorlarsa, erdem etiği bu durumda da erdemli biri olmak için her zaman rasyonel temel sunamaz.

Ancak Annas gibi belirli erdemleri tamamen fedakârlık olarak alırsak, bu tartışmaya ihtiyaç dahi kalmayacaktır, zira erdem etiği bir tür ödev etiğine dönüşecektir. Annas'a göre

---

689 **A.e.**

erdem etiği, kişisel çıkara değil değerlere adanmayı gerektirir[690]. Bu sebeple erdemlerin, sahibine yarar sağlaması egoizm olarak yorumlanamaz[691]. Şahsen, motivasyonlarıma ve rasyonel kişisel çıkarıma hitap etmeyen bir şeye adanmak ne demektir, bilemiyorum. Motivasyonlarımla ve rasyonel kişisel çıkarımla ilişkisi olmayan birtakım soyut değerlere niçin adanmam gereksin? Beni buna mecbur bırakan nedir? En önemlisi, Aristoteles'in de işaret ettiği akla uygun yaşam, niçin böyle absürt taleplerde bulunsun? Erdem etiğini Annas gibi yorumlarsak, bu tür bir etiğin kişisel çıkar, rasyonellik ve arzu teorisi ile bağdaşması güçtür.

Annas, adalet ve cömertlik gibi erdemlerin yalnızca başkalarına yönelik olduğu hususunda ısrar ederek, bu erdemlere sahip olan kişinin odağının kendisi değil başkaları olduğunu belirtmektedir[692]. Bu durumda Annas, Aristoteles'in geniş manada aldığı bencillik tanımını reddetmekte ve bazı erdemlerin tamamen altruist olduğunu iddia etmektedir. Annas'a göre bu tür bir altruizm veya kendi kimliğini tamamen yok etmek, erdem etiği ile tamamen uygundur[693]. Eudaimonia yerine gelişim (*flourishing*) kavramını kullanan Annas, altruizmi ve kimliksizliği tavsiye ettiği satırlarda dahi ironik bir şekilde "benim gelişimim" ifadesini kullanmaktadır[694]. Zira erdem etiği, iyi yaşamak isteyen kimlik sahibi bir insana hitap eder ve onun iyi yaşama idealine uygun gerekçeler sunar. Saf altruizmi ve kimliksizliği savunmak, bir erdem etikçisi açısından imkânsızdır. Hiçbir rasyonel çıkar içermeyen cömertlik eylemi, erdemden ziyade fedakârlıktır ve erdemi fedakârlık ile eşitlememiz için hiçbir gerekçemiz yoktur. Öyle olsaydı bile, bu sefer fedakârlığı aklın emri olarak almamız için hiç-

690 **A.e.**, s. 208.
691 **A.e.**
692 **A.e.**, s. 209.
693 **A.e.**, s. 212.
694 **A.e.**, s. 213.

bir gerekçemiz yoktur. Erdemli olmak isteyen kişi, kendisini yok etmekten veya kimliksizleştirmekten başka gerekçelere muhtaçtır ki bunlara rasyonel gerekçeler diyoruz. İyi yaşamak isteyen kişi, iyi yaşamak yolunda erdemli davranışlarda bulunuyorsa tüm bunları kendisi için yapıyordur. Bir erdem etikçisinin, kişisel çıkarı Aristoteles gibi geniş bir manada alarak bencillik ile barışması daha doğru bir hamle olacaktır. Buna binaen John Hare, erdem etiğinin bencilliği hakkında şunları söyler[695]:

"Eğer bir kişinin mutluluğu benim mutluluğuma hizmet ediyorsa ve benim mutluluğum merkezdeyse, o kişinin mutluluğuna olan bağlılığım daima o kişinin mutluluğunun benim mutluluğuma hizmet etme şartına bağlıdır. Bu şart, eudaimonism'in asli yapısıdır ve kabul edilemez şekilde kendini gözeticidir"

Hare'ın, erdem etiğinde altruist gözüken eylemlerin en nihayetinde kişinin kendi mutluluğuna hizmet ettiği için araçsal ve bencil olduğu yönündeki tespitine katılmaktayım. Ancak Hare bu bencilliği olumsuz bir özellik olarak sayarken, kabul ettiğim rasyonellik tanımı gereği bunu bir sorun olmaktan ziyade, erdem etiğinin rasyonel olabilmesi için bir şart olarak görmekteyim.

Sonuç olarak iki seçeneğimiz mevcuttur: Ya erdem etiğini Julia Annas gibi değerlere koşulsuz bağlılık gerektiren bir etik olarak ele alıp, bir tür ödev ahlakıyla karşı karşıya kalacağız ve bir önceki bölümde cevapladığımız üzere döngüsel bir ahlakın rasyonel temeli olamayacağını yineleyip başlığı burada sonlandıracağız. Ya da sahiden erdem etiğinin kişisel çıkar ile bağdaştığını kabul edip Aristoteles gibi en fedakârca görünen eylemlerin bile kişisel çıkar barındırdığını ve dolayısıyla ahlakın daima rasyonel gerekçe sunduğunu iddia eden

695 John Hare, "Scotus on Morality and Nature," **Medieval Philosophy and Theology** 9 (1), 2000, s. 38.

türde bir erdem etiğini rakip olarak alacağız. Elbette stratejimiz iyi niyet prensibi gereği ikincisi olacaktır. Rasyonel temele sahip bir ahlaki öğreti, benden sorgusuzca ve ne pahasına olursa olsun ahlaklı olanı yapmamı ya da fedakâr olmamı istemek yerine, bana rasyonel gerekçeler sunmalıdır. Bu ikinci görüşün erdem etiği açısından en büyük açmazı ise, malumu olacağı üzere, Annas'ın da işaret ettiği bazı erdemlerin gerçekten de kişinin aleyhine olabileceği ve bu durumda kişisel çıkar maksimizasyonunun erdem etiği içerisinde nasıl sağlanabileceği problemidir.

Bir önceki bölümde vurguladığımız iddiamız, natüralizme göre rasyonel kötülerin var olabileceğiydi. Eğer ahlak ya da erdemler benden ağır taleplerde bulunup kendimi feda etmemi istiyorsa, bu durumun kişisel çıkarımla bağdaştığını söyleyemeyiz. Dolayısıyla ahlaksızlık yapıp kişisel çıkarını maksimize edebilen insanlar, kötü de olsalar rasyoneldirler. Ama yine de denilebilir ki, ahlaken kötü olup iyi bir hayata sahipmiş gibi gözüken insanlar *aslında* toplamda da kötü durumdalar ama neyi kaçırdıklarının farkına varamıyorlar. Eğer gerçek kişisel çıkarlarını düşünselerdi, her zaman ahlaklı olma yolunu seçerlerdi. Bu klasik izahı savunanlardan biri Platon'dur. *Devlet*'te kişinin ruhani bir harmoniye/uyuma sahip olması gerektiğini anlatan ve psikolojik bir tahlilde bulunan Platon'a göre kişinin ruhu, aklı ve iştahı denge hâlinde olmalı ve her biri ölçülü şekilde doyurulmalıdır. Ancak bu sayede bilge bir hayat yaşanılabileceğini söyleyen Platon'a göre sadece iştahını doyurmaya yönelen hazcı kimsenin haz algısı hatalıdır ve bu hatalı haz algısı yüzünden aldanmakta ve gerçek kişisel çıkarına ters bir hayat yaşamaktadır. Zira bilgeliğin hazzı, hazların en yücesidir ve erdemsiz kişi bundan mahrumdur[696]. Öğrencisi Aristoteles de belirttiğimiz üzere *Nikomakhos'a Etik*'te erdemli insanın

696 Platon, **Devlet**, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimgöz, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010, 582b-592A.

kendisini en çok seven insan olduğunu ve kendisi için en iyi olanı istediğini söyler[697]. Ancak Aristoteles, en iyi olan hayatın sadece bazı aşağı hazları doyurmak üzere kurulu bir hayat olmadığını, aksine felsefe ile geçen bilge ve erdemli bir hayat olduğunu savunur. Yani hem Platon'da hem de Aristoteles'te *gerçekten* iyi olan hayat, ahlaken de iyi olmak ile mümkündür. Dolayısıyla ahlak ile kişisel çıkar çatışmamaktadır ve gerçek kişisel çıkarını düşünen insan erdemli olmalıdır.

Ahlak ile kişisel çıkarın çatışmadığını savunan bir diğer erdem etikçisi, çağdaş dönem düşünürü Paul Bloomfield'dır. Özsaygı kavramını merkeze alan Bloomfield, iyi hayatın özsaygısız mümkün olamayacağını söyler[698]. Bloomfield, ahlaksız insanı bir ikilemin beklediğini söyler. Birinci seçenekte, ahlaksız kişi diğer insanlara değer vermeyip onları araç olarak görür fakat bunu yaparak bindiği dalı keser, zira diğer insanlar araçsa ve değersizse o hâlde kendi değeri nereden gelmektedir? İnsanlar saygın değilse, kendisi de bir insan olarak saygın olamaz ve böylece ahlaksız insan özsaygıdan yoksun yaşar. Kendisine "Ama ben, benim", "Ben özelim", "Ben daha akıllıyım ve daha fazlasını hak ediyorum" gibi argümanlar ile özel bir konum atfetmesi ise kendini aldatmaktan ibarettir[699]. İkinci seçenekte ise, ahlaksız insan başkalarının değerli olduğunu kabul edebilir ancak bu gerçeği görmezden gelerek yaşayabilir. Bloomfield'a göre bu durumda da ahlaksız kişi çelişkili inançlara sahip olduğu için bilişsel uyumsuzluktan mustarip olacak ve sahte bir özsaygı anlayışına sahip olacaktır. Zira kendisinin başkalarına nasıl davrandığı ile başkalarının kendisine nasıl davrandıklarını gerekçelendirmesi arasında çelişki olacaktır[700]. Yani erdem etiğine göre her durumda, ahlaksız in-

697 Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, 1168b.
698 Paul Bloomfield, "Why It's Bad to be Bad," **Morality and Self-Interest**, Ed. Paul Bloomfield, New York, Oxford University Press, 2008, s. 256.
699 **A.e.**, s. 262-263.
700 **A.e.**, s. 268.

sanlar kendilerini aldatırlar ve gerçek özsaygıdan yoksundurlar[701]. Platon'un, Aristoteles'in ve Bloomfield'ın işaret ettiği ortak payda; ahlak ile *gerçek* kişisel çıkarın çatışmayacağı, aksine ahlaksız yaşayan insanların kendilerini aldattıkları ve bu yüzden *gerçekte* ne kaçırdıklarını bilmedikleridir. Bu iddialara hayali ama mümkün bir örnekten yola çıkarak cevap vereceğim.

Cevdet, insanları ikna etme konusunda doğuştan kabiliyeti olan zeki bir bankacıdır. Cevdet'in orta karar bir maaşı ve bakmakla mesul olduğu hasta ve yaşlı bir annesi vardır. Cevdet, 35 yaşına kadar dürüst ve orta karar bir hayat yaşamıştır. Ancak hayat onu öyle bir noktaya getirir ki artık böyle yaşamanın kendisi için uygun olmadığını fark eder. Cesaretini toplar ve ikna yeteneğini kötüye kullanarak insanları ufak ufak manipüle etmeye, dolandırmaya başlar. Zamanla işi büyüten Cevdet bir komisyonculuk şirketi kurar ve yaptığı manipülasyonlar sayesinde çok zengin olur. Artık istediği mülkü alabiliyor, istediği kadınla beraber olabiliyor, istediği uyuşturucu maddeye ulaşabiliyor ve istediği hayır kurumuna istediği miktarda bağış yaparak iyi bir şöhrete sahip olabiliyordur. Annesine ise en iyi hastanede en iyi tedaviyi sunuyordur. Annesini hastalığının acılarından kurtarmıştır ve bu sebeple annesi, artık bir kahraman olarak gördüğü oğluna eskisinden de fazla değer vermektedir. Cevdet, içinde bulunduğu bu haz dolu hayattan son derece memnundur. Bu yeni yaşam şekliyle hem kendisine hem sevdiklerine çok daha faydalı oluyordur. Dönüp geriye baktığında kendisi için doğru olan seçimi yaptığını düşünüyordur. Ahlaklı hayatı da ahlaksız hayatı da yaşamış biri olarak, şimdiki hayatının kendisini daha fazla doyuma ulaştırdığına ve artık daha mutlu olduğuna samimiyetle inanıyordur. Hatta hayatıyla ilgili hayıflandığı tek şey, 35 yaşına kadar ahlaki kaygıları yüzünden kendini kısıtlayıp vakit kaybetmiş

701 **A.e.**

olmasıdır. Yani ahlak, Cevdet'e faydalı olmak şöyle dursun, ayak bağı olmuştur. Dünyadaki her kim, ona ne derse desin, Cevdet şimdiki hayatından mutludur ve ahlaki bir hayat sürmek ona uygun değildir. Cevdet'in eskisinden daha kötü bir hayat yaşadığını neye dayanarak söyleyebilirsiniz?

Cevdet'in sanrıda olduğunu ve neyi kaçırdığının farkında olmadığını söyleyebilirsiniz, ancak Cevdet zaten belli bir yaşa kadar dürüst yaşamıştır ve ahlaklı hayatın ne olduğunu bilen biridir. O, vicdandan ve empatiden yoksun olan karikatürize bir kötü de değildir. Erdemli biri olmanın kendine has lezzetini bilmektedir. Dolayısıyla sanrıda değildir. O büyük bir *samimiyetle*, hayatının ahlaki olan ve ahlaki olmayan dönemleri arasında yaptığı kıyas sonucunda, ahlaki olmayan bakış açısını benimsediği hayatın kişisel çıkarını maksimize ettiğini görmüştür. Hem kendi hayat standardı hem de hayatta en değer verdiği insan olan annesinin hayat standardı muazzam şekilde artmıştır. Ahlaki bakış açısını benimsemek Cevdet'e ayak bağı olmaktan ve onu zor bir hayata hapsetmekten başka bir işe yaramamıştır. Ahlaki olmayan bakış açısını benimsediği bu yeni hayatında, dolandırıcılığın ahlaken yanlış bir şey olduğunu kabul etse de, arzularının doyumu öyle bir noktaya ulaştırmıştır ki insanların cebinden biraz para çalıyor olması, ona mutluluğunu sarsacak kadar rahatsızlık vermemektedir. Sahip olduğu tüm haz ve doyumlar, vicdanının yaptırımlarına galip gelmiştir.

Eğer hâlâ Cevdet'e aslında mutlu olmadığını ve sanrıda olduğunu söylerseniz, çok muhtemeldir ki o da size sizin sanrıda olduğunuzu söyleyecektir. Ahlak denen oyuna kendinizi haddinden fazla kaptırmış, tıpkı onun gençliğinde yaptığı gibi ahlaka çok büyük manalar yüklemişsinizdir. Eğer yeterince zeki ve güçlüyseniz, ahlakın üzerinizde hiçbir bağlayıcılığı yoktur ve ona irrasyonel bir şekilde adanıyorsunuzdur. Ahlakçılık oynayarak çok daha iyi koşullarda yaşamayı

reddetmekte ve boşu boşuna kendinizi kısıtlamaktasınızdır. Yahut belki de Nietzsche'nin köle ahlakını andırır şekilde, onun kadar zeki ve yetenekli olmadığınız için Cevdet'i kıskanıp aşağı çekmeye uğraşan ve bunu ahlak kılıfıyla yapan kurnaz kimselersinizdir, ne var ki Cevdet sizden daha kurnaz olduğu için ne yapmaya çalıştığınızı fark etmiştir ve sizin ahlak nasihatlerinize kulağını tıkamıştır. Yahut şimdilik bu son seçeneği görmezden gelerek sadece Cevdet kadar zeki ve yetenekli olan birinin niçin bu yeteneklerinden feragat edip ahlaksızlık yapmaması gerektiğine gelelim. Eğer bu kişinin mizacı Cevdet'inkinin aksine dolandırıcılık yapmayı kaldırmıyorsa, örneğin bundan çok büyük bir vicdan azabı duyuyorsa ya da bir gün polislere yakalanmaktan çok korkuyorsa, bu kişi için en rasyonel seçim, yeteneklerini kötüye kullanmamak ve dürüst bir hayat yaşamaktır. Ancak mizacı tam da Cevdet gibi olan ve büyük arzu doyumlarına ulaşabilmek için biraz vicdan azabını ve riski göğüsleyebilen cesur biriyseniz, o hâlde en kazançlı seçim yeteneklerinizden feragat etmemeniz ve onları kötüye kullanmanızdır.

Ahlaklı olmak herkes için her zaman kişisel çıkara hizmet etmez, zira Cevdet gibi insanlar için herkesi kapsayan objektif bir ahlak yük olmaktan başka bir şey değildir. İnsanlar genetik ve çevresel koşullar neticesinde birbirlerinden çok farklılar ve uygun koşullar bir araya gelmişse, ahlaksız bir hayat seçenlerin de rasyonel olmaları mümkündür. Arzularını yüksek miktarda doyuran Cevdet'in ve onun karakterinde insanların aslında mutsuz olduğunu söylemek avuntudan başka bir şey değildir. Cevdet kendisi için en iyi olanı yapmaktadır. O kötü biri olabilir ama rasyonel bir kötüdür.

Bloomfield'ın özsaygı argümanına dönersek, ona göre başka insanlara değer vermeyen Cevdet'in kendisine de değer vermesi mümkün değildir ve Cevdet, özsaygıdan yoksun yaşayacaktır. Cevdet'in buna verebileceği cevaplardan biri "Öyle

olsun, özsaygım yok ama milyonlarca dolarlık banka hesabım, acılarından kurtardığım bir annem ve mutlu bir hayatım var" olacaktır. Şimdi Bloomfield, son söylediğimizin mümkün olmadığını ve Cevdet'in *aslında* mutlu olmadığını iddia edecektir. Cevdet buna muhtemelen gülecektir.

Yahut Bloomfield'ın iddiasını ciddiye alarak özsaygısı olmayan birinin asla mutlu olamayacağını varsayalım. Buna göre Bloomfield, tüm insanların sahip olduğu çok sayıdaki ortak özellikten ve ontolojik statümüzün aynı olmasından yola çıkarak "Ama ben, benim" sözünün kişiye bir ayrıcalık sağlamayacağını ve diğer insanları araç olarak gören birinin kendisi de bir insan olduğu için özsaygı sahibi olamayacağını söylemekteydi[702]. Oysa benim "Ben" olmam, küçümsenmek şöyle dursun, diğer insanlar ile geri kalan tüm ortak özelliklerimize *sınırsızca* ağır basabilecek kadar güçlü bir olgudur. Hiçbir insan benim hissettiklerimi hissetmez, benim yaşadıklarımı yaşamaz. Benzerlerini muhakkak tadar ancak benim deneyimim biriciktir. Benim neyi dert ettiğimi ve nasıl dert ettiğimi, neye sevindiğimi ve nasıl sevindiğimi, neyi arzuladığımı ve nasıl arzuladığımı yalnızca ben bilirim. "Cevdet olmak nasıl bir şeydir?" sorusunu sadece Cevdet bilebilir.

Ben, tüm ortak yanlarımıza ve başka insanlara olan ilgime rağmen, hâlâ "Diğer" insanlardan yalıtılmış tek bir bilincim. Metafizik yalnızlığım, ben var olmaya devam ettiğim sürece var olacak. Yani ben insandan da önce "Ben"im. Kendimi değerli görmek için diğer insanları da değerli görmek gibi bir mecburiyetim yok, çünkü benden başka "Ben" yok. Diğer insanlar da kendilerine has bir benliğe sahipler elbet ama hiçbiri "Ben" değil. Bu durumda, insanların insan olarak değerli olduklarını kabul etsem bile, "Ben" oluşuma ayrı ve daha temel bir değer atfetmekten beni kim menedebilir? Bloomfield'ın öne sürdüğü üzere ortada çelişkili bir inanç

702 **A.e.**, s. 265.

bile yoktur, zira "Ben", değerini başka insanlardan değil, bizzat kendisinden alır.

Cevdet dürüstçe insanların değerli olduklarını kabul edebilir fakat hâlâ kendi "Ben" oluşuna *daha özel* bir değer atfedebilir. Böylece değerler hiyerarşisinin en tepesine kendisini yerleştirebilir. Cevdet'in kendi değeri sadece tüm insanlarda ortak olan 'insan olma' niteliğinden değil, "Ben" oluşundan geliyordur. Diğer insanlar, hâlâ "Diğer" insanlardır ve bir "Ben" olan Cevdet'i onlara zarar vermekten alıkoyan hiçbir pratik gerekçe yoktur. Cevdet karakterinde bir insan için soyut ahlaki değerler, pratik hayatta işlevsizdir. Dolayısıyla rasyonel bir kötü olan Cevdet'i bu ahlak oyununa katılmaya zorlayan hiçbir şey yoktur. O dürüstçe, insanlara zarar vermekle ahlaken kötü biri hâline geldiğini kabul edebilir fakat bu, Cevdet'in mizacı gereği kişisel çıkar maksimizasyonuna ve arzu doyumuna ulaşmasına engel olmak zorunda değildir. Uygun mizaca sahip kişi, kendisini uygun fiziksel koşulların içerisinde bulmuşsa ve kötülük yaparak kişisel çıkarını maksimize edebiliyorsa, kendisi için en rasyonel olanı yapmaktadır. Dolayısıyla, değerini insan oluşundan değil "Ben" oluşundan alan Cevdet'in kendisine saygı duyması gayet mümkündür.

Hatta Cevdet, başkalarında bulunmayan üstün yetenekleri ve başarıları ile de kendisine saygı duyabilir. Bu karşı argümana da hazırlıklı olan Bloomfield, yetenekli olma değerinin diğer insanlardan görece daha yetenekli olmaktan geldiğini ve Cevdet'in diğer insanları baz aldığı için onları değerli görmek zorunda olduğunu iddia etmektedir[703]. Cevdet ise şöyle söyleyebilir: "Kurallar herkese açık, herkes birbirini ve hatta beni de araç olarak görebilir. Güçlü olan kazansın" Herkesin birbirini araç olarak görmesinin mümkün olduğu dünyada Cevdet mutlu olmayı başarmış, çok sayıda insan başarısız olmuştur. Kurallar herkes için aynıyken, oyunun kazananı Cevdet

703 **A.e.**, s. 267.

olmuştur. Eğer özsaygı için başka insanlara da saygı duymamız gerekiyorsa, Cevdet'in sırf aynı türe ait olduğu için koşulsuzca saygı duyması gerektiğini iddia ettiğiniz bu insanlar Cevdet kadar şey başarmış değillerdir. Cevdet, yeteneklerinden, başarılarından, mutluluğa erişmiş olmasından dolayı kendisine saygı duyabilir ancak bunları beceremeyen insanlara niçin saygı duymak zorunda olmalıdır? Cevdet için saygınlık kriterleri bunlar olabilir ve takdir edin yahut etmeyin, Cevdet'in saygın olma kriterleri, aynı türe ait olmak gibi alelade bir kriterden çok daha sofistikedir. Cevdet sadece insan olmaya değil, yetenekli bir insan olmak gibi daha kalifiye bir niteliğe değer vermektedir ve ek olarak, hazlara erişebilmek, zengin olabilmek, mutlu olabilmek gibi çaba gerektiren ve 'insan olmak' gibi hazır verili olmayan başarılara değer vermektedir. Hatta daha da abartarak, Cevdet kötü olma işinde bu kadar başarılı olduğu için bile kendisine ve yeteneklerine saygı duyabilir. Şimdi, niçin Cevdet sırf insan olduğu için herkese değer vermek zorunda olsun? Cevdet'i bu kuralı kabul etmek zorunda bırakan nedir?

Bloomberg, yetenekli olduğu için kendisine özel bir değer atfeden Cevdet'e ondan daha da yetenekli birisinin muhakkak olabileceğini, bu durumda kendisinin de o kişi tarafından kötü muamele görmeye razı olması gerektiğini ancak Cevdet'in muhtemelen böyle bir şeyi kabul etmeyeceğini söyler[704]. Yani Cevdet her hâlükarda hatalı bir özsaygı anlayışına sahiptir. Bu argümanın benzerini, Korsgaard'ın işkenceci örneğinden hatırlayabiliriz. Buna göre bize işkence eden birisine "Eğer bir başkası bunu sana yapsaydı hoşuna gider miydi?" dediğimiz anda işkenceciyi bana değer vermeye zorlamış oluyorduk. Oysa işkenceci, eğer böyle komik bir söz için ağzını oynatma gereği duyarsa, ancak şunu söyleyecektir: "Ben, benim. Şu an kimse bana işkence etmiyor. Kırbaç

704 **A.e.**

benim elimde" Eğer Cevdet'e de ondan daha kurnaz birinin onu dolandırabileceğini ve bu yüzden dolandırıcılık yapmaması gerektiğini söylerseniz vereceği cevap çok benzer olacaktır: "Şu an en güçlü benim ve seni ezmemem için bir sebep göremiyorum" Üstelik, eğer Cevdet'ten daha kurnaz biri onu dolandırabilirse, bunu Cevdet ahlaklı bir hayat yaşarken de yapabilir, dolayısıyla böyle bir durumda bile Cevdet'in ahlaklı yaşamak için gerekçesi yoktur. En nihayetinde ahlak, Cevdet'i kendisinden daha kurnaz birinden gelecek kötülüklere karşı korumayacaktır.

Ek olarak, Bloomfield'ın iddia ettiği üzere Cevdet'in üstün yetenekleri diğer insanlardan görece daha yetenekli olmasından gelmek zorunda değildir. Cevdet hiçbir insanla kıyasa girmeden de sahip olduğu bir yeteneğine değer verebilir. Örneğin Cevdet rasyonelliğe değer veriyorsa, bunun diğer insanlarla bir kıyastan gelmesi şart değildir. Eğer Julia Annas'ın da ifade ettiği gibi rasyonellik bizi diğer türlerden ayıran en belirgin özelliğimizse ve insan rasyonel hayvansa[705], Cevdet bu hayvanların rasyonelliğine, ahlaka aldanmayışlarına, mutluluğa ulaşabilmelerine, arzularını doyurabilmelerine, yani akıllarını kullanabilmelerine değer veriyordur. İnsan rasyonel hayvansa ve rasyonellik hâlihazırda bulunmayıp sadece bazı insanların başarabildiği bir erdemse, Cevdet'in rasyonel oluşuna verdiği değer, diğer insanlara göreli bile değildir. Zira rasyonel olursun ya da olmazsın, dünyada senden başka hiçbir insan olmasa bile. Robinson Crusoe'nun rasyonelliği Cuma'ya endeksli değildir, o henüz Cuma ile tanışmadan da rasyonel ya da irrasyonel olma kapasitesine sahiptir. Rasyonelliğin kriteri diğer insanlar değildir ve Cevdet kendi rasyonelliğinden gurur duyup kendisine ayrıcalıklı bir değer verebilir. Rasyonellik, çoğu erdem etikçisi tarafından onaylandığı gibi insanı diğer hayvanlardan ayıran yegâne özellik ise, rasyonel olmayan insanlara

705 Annas, **Virtue Ethics**, s. 527.

sırf homo sapiens sapiens türüne ait oldukları için koşulsuz değer vermenin erdem etiği içerisinde tutarlı bir duruş olduğunu söyleyemeyeceğim.

Yine de, hâlâ Cevdet'in özsaygı sahibi olamayacağında ısrar edilebilir. Aslında önemli olan nokta, bunun bir öneminin olmamasıdır. Bloomfield mutlu olmak ve iyi yaşamak için özsaygıyı bir şart olarak koşmaktadır fakat bu her insan için genellenemeyecek kadar güçlü bir iddiadır[706]. Özsaygı elbette çoğumuz için gerekli ve güzel bir değerdir, ancak her insan için bir şart olup olmadığı tartışmalıdır. Cevdet'in kendisine hiç saygı duymadan da mutlu olması tamamen hayal edilebilir bir durumdur. Daha da önemlisi, özsaygının 'ya hep ya hiç'ten ziyade dereceleriyle gelen bir kavram olmasıdır. Saygı duyduğumuz insanlar arasında bile bir hiyerarşi vardır, Ali'ye hâlâ saygı duyarken Ahmet'e ondan daha fazla saygı duyabiliriz. Kendimize duyduğumuz saygı da bunun gibi dereceleriyle gelir. Örneğin Cevdet, işlediği kötülükler ve özsaygısı arasında bir denge korumaya çalışabilir. Hatta Cevdet'in de "Artık bu kadarını yapmamalıyım" dediği kötülükler var olabilir. İnsanları dolandırmaya büyük bir eğilimi olup da insan öldürmeye en ufak bir eğilimi olmayabilir. Hatta cinayeti samimiyetle büyük bir kötülük olarak görebilir ve bu eylemi yapanlardan nefret edebilir. Bazı kötülüklerin türü ve şiddeti Cevdet'in kişisel çıkar maksimizasyonuna zarar vereceği için Cevdet onlardan uzak durabilir ve hâlâ kötü biri olarak özsaygısını belirli bir düzeyde koruyabilir. Bu, ideal özsaygı düzeyi olmasa bile, mutlu olması için ona bu kadarı yetebilir. Zira özsaygı, siyah ve beyaz değildir. Hepsinden de öte, kötüler de simsiyah olmak zorunda değildir ve Cevdet hâlâ bir dolandırıcı olsa da bazı kötülükleri işlemeyip bir yandan da kendisine saygı duymasını sağlayacak birçok iyi iş yapabilir. Bu, onu toplamda ahlaken kötü biri olmaktan alıkoymaz fakat Cevdet'in

---

706 Bloomfield, **a.e.**, s. 256.

toplamdaki kişisel çıkarı maksimize edildiyse, kötü oluşunun bir anlamı kalmayacaktır. O, rasyonel bir kötüdür. İnsan psikolojisi oldukça karmaşıktır ve Cevdet'in dolandırıcı olduğu için hayatının her anında kendini değersiz göreceği düşünülemez. Ne yazık ki dünya, işledikleri kötülükler yüzünden aklını oynatırcasına vicdan azabı çeken Şekspiryen karakterlerle dolu bir yer değildir. Kendi muhasebesini doğru yapan mutlu ve özsaygılı kötü insanlar maalesef ki varlar. Sonuç olarak Bloomfield'ın özsaygıyı 'ya hep ya hiç' olarak algılayıp insanın karmaşık zihin yapısını basite indirgemesi hatalıdır.

Özsaygının dereceli bir kavram olmasından ziyade, özsaygı bazı insanlar için hiç gerekli de olmayabilir. Cevdet'i olabildiğince gerçekçi bir karakter olarak resmetmeye gayret ettiysem de onu bir tür haz canavarına dönüştürürsek ve arzuladığı tek şeyin hazlara erişim olduğunu, bu uğurda herhangi bir kötülüğü yapmaktan çekinmeyeceğini düşünürsek, bu tür bir insanın mutlu olmak için özsaygıya hiç ihtiyacı yoktur. Bazı insanlar, kendilerine saygıları olmadan da mutlu oldukları ve kişisel çıkarlarını maksimize ettikleri bir hayatı yaşayabilirler. Acımasızlığı ve tuhaf karakteriyle ünlü eski Roma İmparatoru Caligula'yı ele alalım. Caligula sadist karakterli bir adamdı ve Roma İmparatoru olmasının ona sağladığı müthiş güç ile dilediği kötülüğü yapabilmekteydi. Masum insanlara işkence etmekten zevk alan Caligula'nın bunu yapmamak için ne gibi bir rasyonel gerekçesi olabilir? Sonuç olarak o, rasyonel bir hayvan olarak arzularını doyurmuyor mu? Tutarlı bir inşacı düşünür olan Sharon Street'e göre Caligula'nın masumlara işkence etmemek için hiçbir gerekçesi yoktur[707]. Mizacı buna uygunsa, onun için en rasyonel olan budur. Tüm zalimliğine rağmen, Caligula'nın aslında mutsuz ve zararda olduğunu natüralizm içerisinde neye dayanarak söyleyebiliriz?

707 Sharon Street, "In Defense of Future Tuesday Indifference: Ideally Coherent Eccentrics and the Contingency of What Matters," **Philosophical Issues** 19 (1), 2009, s. 293-295.

Çok kötü koşullarda yaşayan ama son derece temiz kalpli bir Roma vatandaşının, saf bir şekilde Caligula'ya yanlış yaptığını ve artık ahlaklı bir insan olması gerektiğini öğütlediğini düşünelim. Günlerce işkence edildikten sonra kılıçtan geçirilen bu adamın, aslında Caligula'dan daha iyi bir hayat yaşadığını neye dayanarak söyleyebiliriz? Maalesef dünyanın böyle bir hesap kitabı yoktur. Eğer dünya bir kişisel çıkar maksimizasyonu oyunuysa, "Ben" açısından yapılan değerlendirmede ahlaki ilkeler ağır basmak zorunda değildir.

"Ben" olmak, her şeyi kökten değiştiren ve kolektif bir bakış açısına sahip olmayı zorunlu olarak gerektirmeyen bir metafizik gerçekliktir. Henry Sidgwick de "Ben"in özel statüsü hakkında şunları söyler[708]: "Bir bireyin, herhangi biri ile olan ayrımının gerçek ve temel olduğunu inkâr etmek sağduyuya aykırıdır. 'Ben', bir birey olarak kendi varlığımın kalitesiyle, bir başka bireyin varlığının kalitesiyle ilgilenmediğim bir bireysellikle ilgiliyimdir. Bu ayrımın, birey için rasyonel eylemin nihai amacının temel belirleyicisi olmadığı nasıl ispatlanabilir, bunu göremiyorum"

"Ben" olmak, gerçekten de rasyonel eylemin üzerine kurulmuş olduğu temeldir. Zira kişinin, genetik ve çevresel tüm koşulları göz önünde bulundurarak, kendisi için neyin en iyi olduğunun karar vericisi yine kendisidir. Kendisi için en iyi olan ise rasyoneldir ve kendisi için en iyi olan şey ahlaki iyi olmak zorunda değildir, çoğu zaman olmadığı gibi.

Kötü insanların aslında esas önemli olan hazları kaçırdıkları ve gerçekten kişisel çıkarlarını düşünselerdi ahlaklı olmayı seçecekleri iddiası *herkes için her zaman* işlememektedir, zira bu tamamen kişinin mizacına, eğitimine, eğitiminin mizacı üzerinde nasıl ve ne kadar tesir ettiğine ve hayatın sayısız koşuluna bağlı bir kâr maksimizasyonu oyunudur. Natüralist dünya görüşünde kişisel çıkar ile ahlakın her zaman

---

708 Robert Shaver, **Egoism**.

örtüşeceğini iddia etmek naif bir avuntudur. Kişisel çıkar ve ahlak arasındaki çatışma, bu dünyada yaşayan her dürüst insanın onaylayacağı kadar açıktır.

Natüralizmde kişisel çıkar ve ahlak arasındaki çatışmayı reddetmek gerçekdışı bir tavırken, çatışma durumunda yine de daima ahlakın tercih edilmesi gerektiğini iddia etmek ise hepten keyfi bir tavırdır. Her insan her koşulda bu iddia için bir dayanak bulamamaktadır. Kült dizi Breaking Bad'de başkarakter Walter White yaptığı tüm kötülükler için şunu söylemekteydi: "Kendim için yaptım. Hoşuma gitti. İşimde iyiydim de. Kendimi hayatta hissediyordum" Zira bazı insanlar için arzu doyumunu sağlamanın yolu kötü eylemler yapmaktan geçer. Onlar için rasyonel olan budur.

Natüralizmde hayatın nasıl yaşanması gerektiğine dair tüm insanları kapsayan bir normatif bakış açısı yoktur. Ahlaki hayatın herkes için her zaman faydalı olduğunu söylemek, eğer natüralizm doğruysa, tatlı bir yalandır. Ahlaklı olmak belki bazı insanları daha mutlu edecektir ve bu yüzden onlar için ahlaki hayat daha rasyoneldir; ancak ahlaklı hayat, mizaçları, eğitimleri ve içinde bulundukları türlü koşullar gereği bazı insanlar için hiç de rasyonel olmayabilir. Bir insan, hayata pekâlâ ahlakın gözlüğüyle bakmak yerine rasyonel kişisel çıkarının gözlüğüyle de bakabilir ve "iyi" yerine "rasyonel"i tercih edebilir. Ahlakın "-meli"sinin, rasyonelliğin "-meli"sinden üstün ve öncelikli olduğunu iddia etmek için elimizde hiçbir gerekçe yoktur. Erdem etiği, en azından herkesi erdemli olmaya ikna edecek yaptırım gücünden yoksundur. Aristoteles'in erdemli olma hakkında söylediklerini dinlemek ile bir zanaat öğrenmek arasında neredeyse fark yoktur. Natüralizmde ahlak, aralarında seçim yapılabilecek onlarca elbiseden yalnızca biridir ve herkesin ahlak elbisesini giymek için yeterli rasyonel gerekçesi yoktur.

Aristoteles, her ne kadar erdemle ilgili olmayan dışsal iyilerin (şöhret, güç vb) de iyi hayat için gerekli olduğunu ve erdemlerin tek başına yeterli olmadığını ancak gerekli olduğunu söylese de *her erdem* iyi yaşamak için *herkese* gerekli olmayabilir. Cevdet'in iyi yaşamak için dürüstlük erdemine ihtiyacı yoktur, aksine bir erdem olan dürüstlük ona ayak bağı olmaktadır çünkü yalan söylemedeki yeteneği onu mutlu bir hayata kavuşturmuştur. Arzularını doyurmasının yolu, bu erdemi hiçe saymaktan geçmektedir. Erdemlerin bazılarına ya da çoğuna sahip olmadan da iyi yaşayabilen insanlar son derece tahayyül edilebilirdir ve fiilen vardırlar. Bu erdemsiz insanlar kişisel çıkar maksimizasyonlarını sağlamışlarsa, her kim onlara aslında iyi bir hayat yaşamadıklarını söylerse söylesin, bunun onlar açısından hiçbir geçerliliği ve gerçekçiliği olmayacaktır.

Rasyonel kötüler, kendileri için ahlaktan daha uygun olan seçenekleri tercih etmiş kimselerdir, zira kişisel çıkar muhasebelerinde ahlakın getirileri onlar için ağır basmamaktadır. Hatta bazıları için ahlaki hayat, sadece en kazançlı seçenek olmamakla kalmayıp kendilerini en fazla zarara uğratan seçenek bile olabilmektedir. Bu durumda yeterince zeki ve güçlü bir ahlaksıza, kişisel çıkarını maksimize etmişse, neye dayanarak irrasyonel denilebilir, bu anlaşılmazdır. Bu başlık altında daha çok rasyonel kötüler üzerinde durduysak da, irrasyonel iyilerin varlığı da unutulmamalıdır. Ahlaken iyi ve doğru olanı seçtiği için acılı bir hayat yaşamak zorunda olan, işkenceden geçen, öldürülen, aç kalan, işinden atılan, toplum tarafından dışlanan veya görece düşük refah seviyesinde yaşamaya zorlanan sayısız insanın, nasıl oluyor da *aslında* iyi hayatlar yaşadıkları iddia edilebiliyor, natüralist hayat görüşünde bu da anlaşılmazdır. Bunun telkini ancak romantik bir edebiyattır.

Kimi insanlar "Yine de doğrusu bu" düşüncesiyle tüm cezai yaptırımlarına rağmen iyi olanı yapmakta diretebilir ve her şeye rağmen kendilerini bu sayede daha iyi hissediyor olabilir.

Ancak bu insanların bile bir kırılma noktası vardır. En iyi karakterli insanlar için bile cezadan kurtulmak, bir yerden sonra ahlaklı olanı yapmanın getirdiği ödüle ağır basabilir. Meşhur *1984* romanında işkencelere dayanamayan Winston'ın yaptığı, en iyi insanlardan bile beklenilir bir tavırdır. Zira ceza, şiddeti arttıkça, en iyi insanları bile yıldırabilir. Ancak birçok -belki çoğu- insanın zaten ahlaklılıkta bu kadar diretmek için rasyonel gerekçesi yoktur bile. Bunun için işlerin yolunda gitmediği durumlara, örneğin kriz ya da savaş hâlinde insanların neler yapabildiklerine bakmak yeterlidir. Eğer her ahlaki eylemimizden sorguya çekileceğimiz bir öte dünya yoksa, kişisel çıkarı uğrunda kötü eylemler yapan insanların irrasyonel olduklarını söylemenin gerçekçi bir yolu yoktur, bunun ancak romantik ve duygusal yolları olabilir.

Elbette herkesin ahlaki değerlere önem verdiği, ahlaki eğitim aldığı ve vicdan sahibi olduğu bir toplumda yaşamak isterim. Bu bölümde yer yer Şeytan'ın avukatlığını yapmaktan ötürü ister istemez rahatsız hissettiğimi itiraf ediyorum. Ancak kendisine öldükten sonra yok olacağını söylediğiniz zeki bir adamın, eğer mizacına uygunsa, ahlaken kötü eylemler yaparak kişisel çıkarını arttırmasına, arzularını doyurmasına, mutlu bir hayat yaşamasına irrasyonel demenin natüralist bir yolu yoktur. Tüm hikâye bu dünya ise, rasyonel kötüler vardır.

4.2. | Sözleşmeci Etik

Önce hayatta kalma, sonra hayat standartlarını arttırma arzusundaki insan için yalnız yaşamaktansa toplum hâlinde yaşamak genellikle daha rasyoneldir. "Genellikle" ifadesini kullanmamın sebebi bu rasyonelliğin şartlı olmasıdır, zira kaotik ve kuralsız bir toplum ya da sömürü kuralları üzerine kurulmuş bir toplum, birey için yalnız yaşamaktan bile kötü olabilir. Buna bağlı olarak toplumsal sözleşme, kaos hâlinden kurtulmak ve toplum hâlinde barış içinde yaşamak, böylece

kişisel çıkarlarını arttırmak maksadındaki insanların vardıkları ortak mutabakattır. Bu mutabakat elbette bireyin özgürlüklerine kısıtlama getiren bir dizi kuralları içerecektir, zira toplum hâlinde yaşamanın kimi özgürlüklerden feragat etme gibi bir bedeli vardır. Ancak yine de toplumsal hayatın insana sağlayacağı çok sayıda fayda olduğu için, insanlar uzun vadeli kişisel çıkarlarını göz önünde bulundurarak özgürlüklerinden bir ölçüde feragat ederler ve kendilerine politik ve ahlaki kısıtlamalar koyarlar. Toplumsal işbirliği, uzun vadede herkes için daha kârlıdır ve sınırsız özgürlükten verilen tavizler, toplumsal hayattan sağlanan getirilere değmektedir. Kısacası toplumsal sözleşme teorilerinin amacı ahlaki ya da politik toplumsal kurallara rasyonel bir temel sunmaktır[709]. Bu rasyonel temel ise ancak, tam da konumuzla ilişkili bir şekilde, kişiye özgü rasyonel gerekçeler sunmakla mümkündür. Sadece "Niçin ahlaklı olmalıyız?" sorusuna değil, kişiye göreli rasyonel gerekçeler talep eden "Niçin ahlaklı olmalıyım?" sorusuna da cevap sunma amacında olduğu için toplumsal sözleşme teorileri konumuz gereği incelenmeye değerdir. Toplumsal sözleşme teorilerinin en büyük sorunu ise, herkesin ya da çoğunluğun kurallara uyduğu bir toplumda kurallara uymayan ve bu sayede kişisel çıkarını herkesten daha fazla arttıran kişilerin varlığıdır. Buna *parazit problemi* adını vereceğiz ve sözleşmeci etikleri inceledikten sonra bu probleme bir çözüm getirip getirmediklerine bakacağız.

Toplumsal sözleşme teorisi modern dönemde ilk olarak Hobbes tarafından geliştirilmiş, ardından Locke, Rousseau, Kant tarafından da farklı şekillerde ortaya konulmuştur. Günümüzde toplumsal sözleşme etikleri; Hobbesçu/Lockeçu sözleşme (*contractarianism*) ve Rousseaucu/Kantçı sözleşme (*contractualism*)

709 Fred D'agostino, Gerald Gaus, John Trasher, "Contemporary Approaches to the Social Contract," **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Ed. Edward N. Zalta, Eylül 27, 2021, (Çevrimiçi) https://plato.stanford.edu/entries/contractarianism-contemporary/, 15 Temmuz 2023.

şeklinde ikiye ayrılır[710]. Bizim konu alacağımız sözleşme etikleri Hobbesçu ekolden olacaktır. Zira Hobbes, bu çalışmadaki amacımıza uygun olarak, ahlakın bağlayıcı olabilmesi için onu kişisel çıkar ile bağdaştırmaya çalıştırmıştır. O, rasyonelliğin ahlaklı olmayı gerektirdiği gibi bir ön kabulle işe başlamamıştır. Hobbesçu yaklaşımda amaç kişisel çıkarı maksimize etmektir. Akıl ve ahlak ise asıl amaç olan kişisel çıkarı maksimize etme yolunda araçsaldır. Kantçı sözleşmecilik ise ahlakın rasyonellik tarafından dikte edildiği gibi ahlaki bir ön kabul ile işe başlamakta, rasyonelliğin gerekirse fedakârlıkta bulunmayı da emrettiğini söylemekte ve akla araçsal değil, ahlaki kural koyucu bir rol atfetmektedir. İki ekol arasındaki farkı kısaca, tek bir örnek üzerinden vermek faydalı olacaktır. Çağdaş dönemin meşhur Kantçı düşünürü John Rawls adil bir toplum inşa etmek için herkesin kendisini bir tür "cehalet peçesi"ne bürümesi gerektiğini öne sürer[711]. Buna göre bu peçenin arkasında kendimizle ilgili hiçbir şey bilmeyiz. Sosyal statümüz, yeteneklerimiz, milletimiz, içinde yaşayacağımız toplum ve diğer tüm parametreler hakkında tamamen bilgisiz bir ilk pozisyon benimsemeliyiz. Rawls'a göre ancak bu durumda nasıl bir dünyada yaşamak isteyeceğimiz hususunda adil bir karar verebiliriz. Zira ancak çok dezavantajlı bir şekilde dünyaya gelme ihtimalimizi göz önünde bulundurduğumuzda, en dezavantajlı kişinin bile iyi bir hayat yaşayabileceği koşulları isteriz ve bu sayede adil bir toplum hakkında doğru hükümde bulunabiliriz. İşte Kantçı toplumsal sözleşme geleneği tam da bu sebepten ötürü konumuzun dışındadır. Zira kişisel çıkarını maksimize etme peşindeki bir rasyonel egoist, cehalet peçesi varsayımını daha en baştan reddedecektir. Onu böyle bir ahlaki varsayımı kabul etmeye zorlayan hiçbir bağlayıcı faktör yoktur. O, rasyonelliğin bu tür ahlaki varsayımları

710 **A.e.**
711 John Rawls, **A Theory of Justice**, s. 136-142.

gerektirdiğini reddetmektedir. Eğer hâlihazırda kendisini avantajlı durumda bulmuşsa, bu tür hayali bir varsayım onun için bağlayıcı olmayacaktır. Zira rasyonelliği ona ahlakı değil, kişisel çıkarını arttırmasını dikte edecektir. "Kendini cehalet peçesine bürüyerek karar ver!" buyruğunu işiten bir rasyonel egoistin cevabı şu olacaktır: "Niçin? Bir filozof öyle istediği için mi? İnsanlar öyle istediği için mi? Böyle bir varsayımın benim üzerimde bir bağlayıcılığı yok. Şu an avantajlı durumdayım ve kişisel çıkarım için bunu kullanırım"

Hobbesçu ekol ise bu türden ahlaki ön kabullere sahip değildir. Hobbesçu ekolde amaç, kişisel çıkarını arttırma uğraşındaki tek tek kişilerden oluşan bir toplumun nasıl herkes için kazançlı olabileceğini bulabilmektir, zira toplumsal sözleşme ancak o zaman bağlayıcı olabilir. Yani Hobbesçu ekol "Birbirinize kardeşçe davranın!" gibi ahlaki bir kural ya da varsayımda bulunmaz, ancak bu kural bireylerin kişisel çıkarlarını arttırıyorsa bu durumda bu ahlaki kuralın bireyler tarafından benimsenmesinin rasyonel olduğunu söyler. Yani elimizde öncelikle ahlaki bir varlık olarak insan değil, kişisel çıkar odaklı hareket eden bir varlık olarak insan vardır ve ahlak ancak kişisel çıkara hizmet ediyorsa oyuna dahil olmaktadır.

Buna göre, insanlar kişisel çıkarlarını en fazla arttıracak olan stratejiyi izlerler. Bu strateji ise ilk başta kişisel çıkar amaçlı hareket eden insanı ahlaka ulaştıracaktır, zira toplumsal hayatın birçok getirisi olduğu için ahlak onun uzun vadeli çıkarına hizmet edecektir. Ahlak; kişisel çıkar ve mutluluk arayışındaki birey için yalnızca bir araçtır[712]. Hobbesçu etik, kişiler üzerinde gerçek bir bağlayıcılığı bulunmayan birtakım ahlaki varsayımlarda bulunmaz. Hâlihazırda kişisel çıkarı peşinde koşan insanlar üzerinden hareket eder. Bu sebeplerden ötürü çalışmamızın amacına uygun olarak ahlaki

---

712 Margaret Moore, "Gauthier's Contractarian Morality," **The Social Contract From Hobbes to Rawls**, Ed. David Boucher, Paul Kelly, Routledge, 1994, s. 215.

varsayımlar dikte eden Kantçı sözleşme etiklerini ekarte edecek ve Hobbesçu sözleşmeciliğe odaklanacağız, zira ahlakın bağlayıcılığı hususunda söz söyleyen ekol budur. Önce kısaca Hobbes'un toplumsal sözleşmesini anlatacak, sonra da daha sofistike bir Hobbesçu etik geliştiren çağdaş dönem filozofu David Gauthier'in toplumsal sözleşmesini detaylı bir şekilde inceleyeceğiz. Sonunda ise Hobbes ve Gauthier'in parazit problemine tatmin edici bir cevap verip vermediklerine bakacağız.

4.2.1. | Hobbesçu Toplumsal Sözleşme

Hobbes öncelikle toplumsal hayata geçilmeden önceki izole insan hayatını, yani doğa durumunu ele alır. Ona göre doğa, insanları eşit yaratmıştır[713]. Elbette Hobbes teker teker her insanın her alanda eşit olmadığının farkındadır, eşitlikten kastı fiziken en güçsüz insanın bile türlü oyunlarla ya da kendisine benzer başka kişilerle birleşerek, en güçlü insanı bile öldürebilecek olmasıdır[714]. Yani hiç kimse tüm kaynaklara sürekli sahip olabilecek kadar sınırsız güce sahip değildir, onu devirebilecek başkaları daima çıkacaktır. En güçlü kişi dahi kendini güvende hissedemiyorsa, o hâlde bu güvensizlikte bir eşitlik vardır. Bir başka deyişle, tüm insanlar ölüm korkusunda eşittir. İnsanlardaki bu güvensizlik ise herkesin herkese karşı savaş hâlinde olmasına yol açar[715]. Kişisel çıkar arzusuyla hareket eden insanlar, kendilerini sınırlı kaynaklara erişim için hiçbir kuralın olmadığı bir savaş ortamında bulurlar. Böylesi bir doğa durumunda insanın hayatı her an tehlikededir, dolayısıyla en baskın içgüdü olan yaşama içgüdüsü baskı altında, ölüm korkusu had safhadadır. İşte tüm bu sebeplerden ötürü doğa durumunda yalnız hâlde yaşayan ve herkese karşı savaş

713 Hobbes, **Leviathan**, s. 92.
714 **A.e.**
715 **A.e.**, s. 94.

hâlinde olan insanın hayatı Hobbes'un ünlü deyişi ile "yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa"dır.

Doğa durumunda tüm insanlar özgürdür ve herkesin her şeyi yapmaya hakkı vardır. Zira Hobbes'a göre sözleşme yoksa yasa da yoktur ve kaotik bir kuralsızlık hâlinde bir eylemin adaletsiz, kötü, yanlış diye nitelenmesi mümkün değildir. Hobbes'un ifadesi ile "Genel bir gücün olmadığı yerde yasa, yasanın olmadığı yerde de adalet yoktur"[716] Yani herkesin özgür olduğu, güvensiz hissettiği bu kaotik ortamda, her şey mubahtır[717]. Zira savaşta hayatta kalmak için her şey yapılabilir ve herhangi bir şeye yanlış dememizi mümkün kılan bir yasa yoktur. Herkesin herkese karşı savaş hâlinde olduğu bu durumda, herkesin her şeye hakkı vardır, hatta başkasının malı ve bedeni üzerinde bile. Bu kuralsızlık durumunda bunları yapabilecek kadar güçlü olan birine kötü demenin bir olanağı yoktur[718].

Bu kaotik doğa durumunda insanlar eşit şekilde özgürdür. Hobbes'un kastettiği özgürlükteki bu eşitlik, doğanın her insana özgürlük bahsetmiş olmasıdır. Elbette bir hasta ile bir sağlıklı eşit miktarda özgür değildir, ancak ikisi de doğuştan özgürdür. Doğa tüm insanları özgür kılmıştır. Bu özgürlük, kuralsızlık ve güvensizlik durumu insanın en baskın korkusunu, ölüm korkusunu tetikler. Doğa durumundaki insanlar hem ölmemek hem de hayat standartlarını yükseltmek için nihayet barışı seçeceklerdir[719]. Çünkü insan, kişisel çıkarını düşünen akılcı bir varlıktır. Aklı, korkularından da gelen motivasyonla, onu kişisel çıkarını arttırmak için barış yolları aramaya itecektir. İnsan, aklı ile barış için uygun şartları bulacak ve böylece hem hayatta kalabilecek hem de toplumsal iş birliğinin sağladığı avantajlar ile hayat standartlarını arttırabilecektir. Sözleşme

---

716 **A.e.**, s. 96.
717 **A.e.**
718 **A.e.**, s. 97.
719 **A.e.**, s. 96.

ise, hakların karşılıklı devridir[720]. İnsanlar doğa durumundaki sınırsız hak ve özgürlüklerinden feragat ederek bir sözleşme yapacak olsalar da, toplumsal hayatta ilk baştaki doğa durumundan çok daha iyi koşullarda yaşayacaklardır. Bu da kişisel çıkarları ile uzun vadede uyumludur.

Hobbes, insanı kişisel çıkarı peşinde koşan akılcı bir canlı olarak görür ve onun ölüm korkusundan yola çıkarak bir ödül-ceza ahlakı geliştirir. Ancak insanın tüm bu korkuları ve kişisel çıkar arzusu, hâlâ yaptığı anlaşmaya sadık kalacağının garantörü değildir. Uzlaşmak ayrı bir şeyken, bu uzlaşıyı koruyup sürdürebilmek ayrı bir şeydir. Zira Hobbes'a göre savaş, insanın gelip geçici ya da talihsiz bir eylemi değildir. Savaş, sadece bazı aşağılık insanların işi de değildir. Savaş, insan doğasının ayrılmaz bir parçasıdır[721]. Bilhassa sınırlı kaynakların varlığı, insanların arzularındaki çatışmalar, her daim insanın doğasında hâlihazırda bulunan savaşın ortaya çıkmasına yol açabilir. Bu nedenle Hobbes, ödül-ceza sistemini bir adım öteye taşıyarak anlaşmanın sürdürülebilirliğini sağlayacak güçlü bir egemenin var olması gerektiğini savunur. Zira onun deyimiyle "Kılıcın zoru olmadıkça antlaşmalar sözlerden ibarettir ve insanı güvence altına almaya yetmez"[722] Yani Hobbes'a göre insanı hizaya getirmenin yolu, yine ceza korkusudur. İlk başta ölüm korkusuyla barış yoluna giden insanlar, bu sefer yine ceza korkusuyla anlaşmalarına sadık kalacaklardır. Hobbes buradan yola çıkarak devletin ve güçlü bir monarşinin gerekliliğini temellendirir.

Toplumsal sözleşme teorileri politik ve ahlaki olarak ikiye ayrılırlar. Öyle görülüyor ki Hobbes'un sözleşmesi ahlakiden

720 **A.e.**, s. 99.

721 Murray Forsyth, "Hobbes's Contractarianism: A Comparative Analysis," **The Social Contract From Hobbes to Rawls**, Ed. David Boucher, Paul Kelly, Routledge, 1994, s. 41.

722 Hobbes, **Leviathan**, s. 127.

ziyade politik bir sözleşmedir[723]. O, hayatta kalmak için karşılıklı rıza ile bir antlaşma yapan ve bu antlaşmanın sürdürülebilirliği için gönüllü olarak bir egemene büyük haklar tanıyan insanların politik temellendirmesini yapar. Ona göre insanın kişisel çıkar odaklılığı ve rasyonelliği, onu bu politik koşulları kabul etmeye zorlayacaktır. Bizi esas ilgilendiren ise ahlaki Hobbesçu sözleşmeciliktir. Ahlaki Hobbesçu sözleşmeciliğin son yıllardaki en sofistike hâlini David Gauthier'de görmekteyiz. O, Hobbes'tan aldığı miras ile sadece devletin ya da toplumsal hayatın değil, ahlakın da sözleşme ile sağlanabileceği iddiasındadır.

4.2.2. | David Gauthier'in Sözleşme Ahlakı

Gauthier, 1986 yılında yayınladığı ve çok ses getiren *Morals by Agreement* adlı eserinde ahlakı Hobbes gibi kişisel çıkar ile bağdaştırmaya çalıştırmıştır. Ancak Hobbes'un sınırsız yetkilerle dolu diktatörünün ve yasal ceza korkusunun hâlâ tüm sorunlara çare olamayacağını, toplumdaki parazitleri tamamen engelleyemeyeceğini gören Gauthier, sözleşmenin Hobbes'taki gibi kılıç zoruyla değil, rasyonellik yoluyla sürdürülebileceğini öne sürmüştür. Gauthier'e göre rasyonel insanlar hem kişisel çıkar arzusuyla kendi aralarında bir sözleşme yapacak hem de uzun vadeli kişisel çıkarlarını düşündükleri için bu sözleşmeye kılıcın zoruna gerek kalmadan sadık kalacaklardır. Zira kişisel çıkarını düşünen rasyonel kişiler için anlaşmanın stabil ve sürdürülebilir olması daha avantajlıdır. Bir neo-Hobbesçu olan Gauthier'in Hobbes'tan en temel farklarından biri, sözleşmenin devamı için zor kullanmaya gerek olmamasıdır. Gauthier'de anlaşmanın sürdürülebilirliğini sağlayan gerekçe kılıç korkusu değil, uzun vadeli kişisel çıkarın

723 David Boucher, Paul Kelly, "The Social Contract and Its Critics: An Overview," **The Social Contract From Hobbes to Rawls**, Ed. David Boucher, Paul Kelly, Routledge, 1994, s. 2.

kaybının korkusudur. Yani anlaşmayı sürdürecek olan şey, kişisel çıkarını gözeten insanın rasyonelliğidir.

Gauthier de iktisattaki rasyonel seçim teorisine uygun olarak, rasyonelliği fayda maksimizasyonu olarak kabul eder[724]. Yani beklenen faydasının en yüksek olduğu eylemi tercih eden kişi rasyoneldir. Ahlak ise yine onun deyimiyle kişisel çıkar arayışı üzerindeki bir kısıtlamadır[725]. Toplumsal sözleşmeye politik değil, ahlaki bir temel sunma çabasında olan Gauthier'e göre ahlak her ne kadar kişisel çıkar üzerindeki bir kısıtlama olsa da ve dolayısıyla kişisel çıkar ile ahlak çatışıyor gibi gözükse de, toplumsal hayatın ve işbirliğinin getirileri göz önüne alındığında rasyonel olan bireyler herhangi bir monarkın korkusuna ihtiyaç duymadan da kendi çıkarları için bu ahlaki anlaşmayı sürdürmek isterler[726]. Zira kişisel çıkarı gözetmek, uzun vadeli faydayı gözetmek demektir. Uzun vadede ise ahlak, kâr maksimizasyonun güvencesi hâline geldiği için rasyoneldir. Gauthier'de bireyler "kısıtlı maksimize edici"lerdir. Söz konusu kısıt elbette ahlaktır, ancak bu kısıt uzun vadeli kişisel çıkara hizmet ettiğinden ötürü rasyoneldir.

Demiştik ki rasyonellik eğer kişisel çıkar maksimizasyonuysa, bu durumda saf rasyonel kimsenin zaman zaman ahlaksız davranması gerekir ve saf ahlaklı insanın ise zaman zaman irrasyonel davranması gerekir. İşte David Gauthier durumun böyle olmadığını, uzun süreli ve stabil kişisel çıkarını düşünen kişilerin "kısıtlı maksimize edici"ler olacağını ve böylece rasyonellik ile ahlakın daima uyum hâlinde olacağını öne sürmektedir[727]. Yani Hobbes'ta olduğu gibi Gauthier için de ahlak, kişisel çıkar yolunda bir araçtır.

---

724 David Gauthier, **Morals by Agreement**, Oxford University Press, 1986, s. 43-44.
725 **A.e.**, s. 95.
726 **A.e.**
727 Jody S. Kraus, Jules L. Coleman, **Morality and the Theory of Rational Choice**, s. 254.

Ahlakın bir kriz içerisinde olduğunu öne süren ve objektif ahlakı reddeden Gauthier, ahlakın ancak rasyonellikten türetilebileceğini iddia eder[728][729]. Ona göre Kantçılık da dahil olmak üzere objektif ahlakı öne süren tüm ahlaki doktrinler insanın arzularına ve çıkarlarına ters olan kuralları hiçbir gerekçe sunmaksızın dayatmaktadır[730]. Oysa insanın kendi arzuları üzerindeki böylesi keyfi kısıtlamalara razı gelmesi mümkün değildir, insanın ahlak için rasyonel gerekçelere ihtiyacı vardır. Yani ahlak, rasyonel bir temele sahip olabilmesi için muhakkak kişisel çıkar ile bağdaşmalıdır. Ahlak, rasyonelliğin ahlaki olmayan (*non-moral*) ilkelerinden türetilebilir ve dolayısıyla ahlak aslında kişilerin çıkarına hizmet eden rasyonel bir kısıtlamadır[731].

Gauthier'in amacı sadece toplumun niçin ahlaklı olması gerektiğine bir yanıt bulmak değil -ki bunun cevabı açıktır-, tek tek bireylerin niçin ahlaklı olması gerektiğine dair bir yanıt bulmaktır. Bu amaçla Gauthier, bireyin arzu ve çıkarlarına hitap etmeyen ve bir külfet olan objektif ahlakı reddederek, ahlakı bireyin kişisel çıkarında temellendirir. Ahlaki realizmin ve Kantçılığın objektiflik adı altında birtakım ahlaki kurallar vazettiği, ancak bunların insanlar üzerinde bağlayıcı olmayan ve kişisel çıkar ile çatışan keyfi kurallar olduğu yönünde Gauthier ile hemfikir olduğum aşikârdır. Buradan itibaren izleyeceğim yol, çok detaylı bir sözleşme ahlakı inşa etmiş olan Gauthier'in teorisini -mümkün mertebe- adım adım açıklamak ve ardından onu geliştirdiği ahlaki teorinin rasyonelliği

---

728 Rasyonellikten türetilen bir ahlakın sahici bir ontolojiye sahip olamayacağını detaylıca ele almıştık. Ne var ki konumuz artık ahlakın bağlayıcılığı olduğu için Gauthier'i sadece bu yönüyle eleştiriye tabi tutacağız.

729 David Gauthier, "Why Contractarianism?", **Ethical Theory: An Anthology**, Second Edition, Ed. Russ Shafer-Landau, Wiley-Blackwell, 2013, s. 571-572.

730 **A.e.**

731 Gauthier, **Morals by Agreement**, s. 4.

yönünden eleştiriye tabi tutmak olacaktır. Gauthier'in sözleşme teorisi beş ana adımdan müteşekkildir[732]:

Birincisi, Gauthier ahlaktan bağımsız hayali bir alan varsaymamızı ister. Herkesin herkese karşı savaş hâlinde olduğu Hobbes'un doğa durumunun aksine Gauthier'in başlangıç pozisyonu idealize bir piyasa olan ahlaktan bağımsız alandır. Bu ahlaktan bağımsız alanda da Hobbes'ta olduğu gibi hiçbir ahlaki kısıtlama yoktur ve insanlar kişisel çıkarları peşinde dilediğince eylemde bulunabilmektedir[733]. Ahlaktan bağımsız alan, kusursuz bir rekâbet hâlinin olduğu serbest piyasa durumudur. Kişisel çıkarını gözeten diğer insanlar ile hiçbir ahlaki kısıtlamaya gerek olmadan karşılıklı çıkar ilişkileri kurulabilmektedir. Ancak böyle bir yer gerçekte var olamaz, zira insanlarla etkileşimin olduğu yerde pek çok dışsal faktör de olacaktır. Adaletsizliklerin, hilekârlığın, güç kullanımının ve parazit ilişkilerin olması kaçınılmazdır[734]. Dolayısıyla karşılıklı çıkar ilişkisinin sürdürülebilmesi için ister istemez ahlakın kısıtlamaları devreye girecektir.

İkinci adımda insanlar hem adaletsizliklerden korunmak hem de iş birliğinin meyvelerinden faydalanmak için bir anlaşmaya varır ve kendilerine kısıtlamalar koyarlar. Bu kısıtlamaya Gauthier, minimaks (minimum maksimum veya en büyüğün en küçüğü) göreli taviz adını verir[735]. Buna göre herkes iş birliği sonucu ortaya çıkan fazlalıktan en büyük payı almak ister, ancak böyle bir şeye diğerleri razı gelmeyecektir. Dolayısıyla pazarlık hâlinde olan insanlar, anlaşmaya varabilmek için verebilecekleri en küçük tavizi vererek bir denge noktasında buluşmak isteyeceklerdir. Rasyonel insanlar bu pazarlıkta, alabilecekleri en kârlı payın en küçüğüne razı gelmelidirler. Anlaşma ancak minimaks taviz ilkesine uyulduğu

---

732 **A.e.**, s. 16.
733 **A.e.**, s. 84.
734 **A.e.**, s. 113.
735 **A.e.**, s. 137.

müddetçe herkes için avantajlı olabilir ve herkesin pazarlık masasına oturmak için ancak bu şekilde yeterli gerekçesi olabilir. Herkesin olabilecek en küçük tavizi verdiği ve olabilecek en büyük payı aldığı bu pazarlık, herkes için adil ve kazançlı olacaktır. Gauthier burada herkesin eşit derecede rasyonel olduğu varsayımında bulunur. Zira her rasyonel insan kârını maksimize etmek, verdiği tavizleri ise minimize etmek ister ve diğerlerinin de bu amaçta olduğunu bildiği için sadece kendisini değil diğerlerini de hesaba katarak teklifte bulunur. Bu şekilde herkes, iş birliğine verdiği katkıya oranla adil bir pay alır[736]. Kendi çıkarları gereği anlaşmanın uzun vadeli ve stabil olmasını isteyen rasyonel kişiler, anlaşmanın sürdürülebilirliği adına diğerlerine blöf yapmaz ve zor kullanmazlar. Bu adımda Gauthier hem anlaşmaya varılma hem de anlaşmanın sürdürülmesi süreçlerini bireylerin rasyonel oluşlarına atıf yaparak açıklar.

Üçüncüsü, daha önce de belirttiğimiz gibi pazarlığa katılan uzlaşmacılar kısıtlı maksimize edicilerdir. Gauthier, Hobbes'un *düz maksimize edicileri* ile kendi *kısıtlı maksimize edicileri* arasında bir ayrıma gider[737]. Düz maksimize edici, etkileşimde bulunduğu insanların stratejilerini göz önünde bulundurarak onları sömürmenin ve bu sayede kişisel çıkarını derhal maksimize etmenin yollarını arar. Kısıtlı maksimize edici ise etkileşimde bulunduğu insanlar ile ortak çıkarını göz önünde bulundurur[738]. Zira bazı durumlarda bireysel hareket etmesi ve rakiplerini sömürmesi kısa süreliğine onun çıkarına olabilse de uzun vadeli toplam çıkar düşünüldüğünde bu kârlı ve rasyonel bir strateji olmayacaktır. Bu nedenle salt bireysel stratejiden ziyade kendine kısıtlamalar koyarak herkesin çıkarını göz önünde bulundurduğu sürdürülebilir bir ortak strateji izler. Esasen kısıtlı ve düz maksimize edici arasındaki temel

736 **A.e.**, s. 154.
737 **A.e.**, s. 167.
738 **A.e.**

fark anlaşmaya olan sadakatleridir. Kısıtlı maksimize edici kişi stabilite adına anlaşmaya olan bağlılığını sürdürme ve verdiği sözü tutma *eğilimindedir*. Düz maksimize edici ise böyle bir eğilime sahip değildir. Düz maksimize edici, anlaşmaya varsa dahi eğer kişisel çıkarını arttıran şey bu anlaşmaya uymamak ve kuralları ihlal etmekse, anlaşmadan dönme ve verdiği sözü tutmama *eğilimindedir*[739]. Kısıtlı maksimize edici olmak, Gauthier'in etiğinde anlaşmanın sürdürülebilir olması için elzem olan ana elementtir. Fakat tanıdığımız yahut tanımadığımız insanlarla dolu olan dünyada, çok sayıda insan hâlâ düz maksimize edici olabilir ve bizi sömürerek kişisel çıkarını arttırma peşinde olabilir. Eğer pazarlık masasında düz maksimize edicilere karşı kısıtlı maksimize ediciler olarak tavır alırsak, sonuç sömürülmemiz olacaktır. Bu noktada Gauthier, tartışmalı bir şekilde, saydamlık (*translucency*) ilkesini öne sürer ve ortak bir strateji izlenen kişilerin düz maksimize edici mi yoksa kısıtlı maksimize edici mi olduklarının kesin olmasa da yüksek bir isabet oranıyla tespit edilebilir olması gerektiğini söyler[740]. Yani pazarlık masasına oturan kişi kısıtlı maksimize edici olmalı, anlaşma yaptığı diğer insanlar da kendisi gibi kısıtlı maksimize edici olmalı ve kısıtlı maksimize edici olmayanlar -yani düz maksimize ediciler- tespit edilerek anlaşmadan ve toplumdan dışlanmalıdır. Eğer toplumda hem kısıtlı hem düz maksimize ediciler varsa ve eğer kısıtlı maksimize ediciler, düz maksimize edicileri tespit edebilirse, bu durumda hiçbir kısıtlı maksimize edici kendisini sömürme amacındaki bir düz maksimize edici ile iş birliğine yanaşmayacaktır. Böylece toplumsal iş birliğinin meyvelerinden faydalananlar kısıtlı maksimize ediciler olacaktır. Yani, kendimize ahlaki kısıtlamalar koymak ve düz maksimize edici olmamak, kendi çıkarımız için en doğru ve en rasyonel stratejidir.

---

739 Margaret Moore, **Gauthier's Contractarian Morality**, s. 217.
740 Gauthier, **a.e.**, s. 174.

Dördüncü adım Lockeçu şarttır. John Locke, her insanın kendi bedeni ve kendi emeği üzerinde sahiplik hakkı olduğunu belirtir. Buradan yola çıkarak Locke, geri kalanlara yeterli miktarda bırakmak ve kendi emeğiyle dönüştürmek şartıyla sahipsiz doğal kaynaklar üzerinde ilk mülkiyet hakkına sahip olunabileceğine dair bir temel sunar[741]. Gauthier ise Robert Nozick'in modifiye edilmiş Lockeçu şartını alır ve bir kimsenin, diğer insanları ilk durumdaki hâllerinden daha kötü hâle getirerek kendi koşullarını iyileştiremeyeceğini öne sürer[742]. Yani bir kimse pazarlık sonrasında, pazarlık hâlinden öncekinden daha kötü duruma düşürülemez. Böylece Lockeçu şart, zor kullanma ve sömürü gibi adaletsizlik yollarının önünü tıkar, başkalarının durumunu gereksiz yere kötüleştirmekten meneder. Lockeçu şart, fayda maksimizasyonuna getirilmiş bir kısıtlamadır ve belli olduğu üzere rasyonelliğin emrinden çok, ahlaki bir kısıtlama gibi durmaktadır. Bu hâliyle Lockeçu şart, Gauthier'in projesine terstir. Zira Gauthier, ahlakı kişisel çıkardan ve rasyonellikten türetme iddiasındaydı. Niçin güçlü durumdaki bir kişi Lockeçu şart uğruna zayıflar üzerinde baskı uygulamasın? Bu şartın onun üzerinde ne gibi bir bağlayıcılığı olabilir? Bu ahlaki şartın aslında rasyonellikten türediğini göstermek için Gauthier, bir sıçrama noktasına ihtiyaç duyar.

Beşinci ve son adım, Gauthier'in bu sıçramayı yapmasını sağlayan Arşimed noktasıdır. Söz konusu sıçrama rasyonellikten ahlaka yapılacak olan sıçramadır. Zira rasyonellik kişi açısından belirlenirken, ahlak tarafsız bir bakış açısını gerektirir. Dolayısıyla rasyonellik ve ahlak arasında bir köprüye ihtiyaç vardır. Şu ana kadar sistemini karşılıklı çıkar ilişkisine dayalı olarak kuran Gauthier, Arşimed noktasında bir anda tarafsız bir ideal aktörden bahsetmeye başlar. Bu ideal aktör

741 John Locke, **Second Treatise of Government**, Ed. C. B. Macpherson, Hackett Publishing Company, 1980, s. 19.

742 Gauthier, **a.e.**, s. 16, 203.

tüm toplumun ahlaki kapasitesini belirleyebilecek yetkinliktedir[743]. Yani ideal aktör tarafsız bir şekilde hüküm vermeli ve toplumunun fayda maksimizasyonunu gözetmelidir. İdeal aktör, Rawls'un cehalet peçesindeki gibi her şeyden habersiz değildir, ancak tarafsızlık adına yeteneklerinin ve tercihlerinin farkında değildir, zira tarafsız ahlaki hükümler vermesinin tek yolu budur. Gauthier her ne kadar eleştirse de, onun Rawls'a ve Kantçılığa en yakınsadığı nokta budur. Ancak bunu bir yerde yapmak zorundadır, zira salt kişisel çıkar ilişkisinden yola çıkarak herkesi kapsayıcı bir ahlak inşa etmek için ya tarafsızlık ilkesi -keyfi de olsa- bir şekilde öne sürülmelidir ya da kişisel çıkar yolunda her şeyi mubah gören bir tür salt kişisel egoizme varılacaktır. Bu sebeple Gauthier, rasyonellikten türeyip türemediği şüpheli olan bazı ahlaki kısıtlar koyar. Rasyonellikten ahlaka geçiş için öne sürülen bu ideal aktör hem kendisi hem toplumu için en iyi ve en adil olanı seçerken Gauthier'in ilk dört adımına ulaşacaktır. Zira hem kendi çıkarı için hem de tarafsız baktığında toplum için en rasyonel olanı böyle belirleyebilecektir. Hobbes'un anarşist doğa durumunu da, sınırsız yetkilerle donatılmış bir diktatörü de reddeden Gauthier'in ideal aktörü, rasyonelliği gereği kısıtlı maksimize edici olmayı kabul edecek, Lockeçu ilkeye uygun davranacak ve bunları tüm toplumu için de ilke olarak atayacaktır. Böylece her kişi pazarlık masasına koyduğuna oranla adil bir pay alacaktır. Zira ideal aktörün içinde yaşamak istediği dünya budur. Özetle Arşimed noktası, Gauthier'in sisteminde bir tür Rawls'un cehalet peçesi görevi görür. Kişiye göreli rasyonellikten tarafsız adalete ve ahlaka geçişi sağlar. Arşimed noktası, Gauthier'in ilk dört adımının garantörüdür: Ahlaktan bağımsız alan, minimaks göreli taviz ilkesi, kısıtlı maksimize edici olmak ve Lockeçu şart. Gauthier'in deyimiyle Arşimed noktası, onun dört adımdan oluşan sisteminin

743 **A.e.**, s. 233.

uyumunu ve tutarlılığını sağlar[744]. Böylece Gauthier, tamamen rasyonel olan ilkelerden yola çıkarak ahlaka ulaşılabileceğini iddia eder. Sonuç olarak Gauthier'e göre ahlak, kişisel çıkar arayışındaki insanların bu uğurda kendilerine koydukları rasyonel kısıtlamalardır, zira uzun vadeli kişisel çıkarları ancak ahlaki kısıtlamalar sayesinde maksimize edilebilir. Tüm insanları eşit derecede rasyonel olarak alan Gauthier'e göre bu ahlak her insan için bağlayıcıdır, zira rasyonel olduklarından ötürü her insan kişisel çıkarını arttırmak için uğraşır ve diğerleriyle karşılıklı çıkar ilişkisini sürdürmek ister[745]. Sömürüye maruz kalmamak içinse her insan, kendisine ahlaki kısıtlamalar getiren yani kısıtlı maksimize edici olma eğilimindeki insanlarla iş birliği yapar[746].

David Gauthier'in *Morals by Agreement*'taki bu kapsamlı ahlaki sözleşmesi çok sayıda eleştiriye maruz kalmış[747] ve Gauthier de bu eleştiriler ışığında bazı fikirlerinden vazgeçmiştir[748]. Biz ise burada Gauthier'in topyekûn bir eleştirisini yapmayacak, bunun yerine konumuz gereği sadece ahlakın bağlayıcılığı konusunda kendisini eleştireceğiz. Bu bağlamda eleştirilerimiz, birbiriyle ilişkili üç ana başlığa ayrılacaktır: Birincisi, Gauthier'in saydamlık ve eşit rasyonellik gibi gerçekdışı varsayımlarını eleştireceğiz ki bunlar Gauthier'in ahlakı bağlayıcı hâle getirmek için öne sürdüğü fakat oldukça talepkar olan, gerçekte gözlemlenmesi mümkün olmayan varsayımlardır. İkincisi, Gauthier ahlakı rasyonellikten türetme iddiasındayken öne sürdüğü Lockeçu şart ve Arşimed nok-

744 **A.e.**, s. 16-17.
745 Margaret Moore, "Gauthier's Contractarian Morality," s. 215.
746 Gilbert Harman, "Rationality in Agreement," **Social Philosophy and Policy**, Vol: 5, No: 2, 1988, s. 1.
747 Bkz: **Contractarianism and Rational Choice: Essays on David Gauthier's Morals by Agreement**, Ed. Peter Vallentyne, New York, Cambridge University Press, 1991.
748 Burada Gauthier kısıtlı maksimize edici kavramını terk edip Pareto maksimize ediciliğe yöneliyor: David Gauthier, "Twenty-Five On," **Ethics**, Vol: 123, No. 4, Symposium: David Gauthier's Morals by Agreement, 2013, s. 601-624.

tası aslında rasyonellikten türemeyen ve doğrudan ahlaki olan keyfi varsayımlardır. Bu tür ahlaki varsayımların bir rasyonel egoist üzerinde hiçbir bağlayıcılığı yoktur. Üçüncü ve son olarak, Gauthier'in ahlaki sözleşmesi sadece masaya koyacak bir şeyi olanlar için geçerlidir ve bunun dışında kalanları da kapsayan evrensel bir ahlaki ödev yaratma gücünden yoksundur. Özetle, ahlakın bağlayıcılığı konusunda Gauthier'e getireceğimiz eleştiriler 1- Gerçekdışı varsayımlar, 2- Rasyonellikten türemeyen ahlaki varsayımlar, 3- Ödev yaratma gücünden mahrumiyet olarak sınıflandırılabilir. Üç sınıfa ayırdığımız bu eleştiriler, ahlakın bağlayıcılığını ilgilendirdiğinden ötürü birbiriyle sıkıca ilişkili ve birbirini pekiştiricidir.

1. Gerçekdışı varsayımlar: Bu varsayımların ilki, Gauthier'in tüm insanları eşit derecede rasyonel olarak almasıdır. Gauthier eşit rasyonelliği, *eşit pazarlık gücü* olarak görmektedir. Buna göre insanlar eşit psikolojik güce ve eşit tehdit avantajına sahip olmalıdır. Gauthier'in kendi ifadesiyle "Pazarlıkçılar, kendilerine sömürme imkânı veren psikolojik üstünlüklere veya sömürülmelerine yol açan psikolojik zayıflıklara sahip olmamalıdır"[749]. Oysa Gauthier'in bu pazarlık şartı, pazarlığın ruhuna tamamen aykırı ve masalsı bir varsayımdır. Pazarlık türlü eşitsizlikleri, tehdit avantajlarını, aldatma ve aldanma ihtimallerini, riskleri, kişiler arası farklı pazarlık ve ikna kabiliyetlerini ve çok türlü belirsizliği bünyesinde barındırmaktadır. Mesele, hâlihazırda bu eşitsizlikler varken herkesi bağlayıcı kılan rasyonel bir ahlak tesis edebilmektir. Eğer eşit rasyonellikten eşit psikolojik güç, eşit pazarlık gücü gibi eşitlikleri de türetirsek, bu ahlakın rasyonellikten türetilmesi değil, ancak gerçek dışı ve masalsı bir dünya tasavvurundan türetilmesi olacaktır. Zira insanlar farklı ikna kabiliyetlerine sahiplerdir. Ayrıca kimi insanlar kendilerine tehdit avantajı sağlayabilecek birçok üstünlüğe de sahiptirler. Dolayısıyla

---

749 Gauthier, **Morals by Agreement**, s. 156.

bu üstünlüklerinden faydalanabilme durumunda olan kişileri "eşit rasyonellik" adı altında bertaraf etmek gerçekçi bir yaklaşım değildir. Pazarlık masasına oturacak olan rasyonel bir kişi, kişisel çıkarını maksimize etmek için her türlü üstünlüğünü koz olarak kullanacaktır.

Gauthier'in belki de en gerçekdışı varsayımı ise saydamlık ilkesidir. İnsanları düz ve kısıtlı maksimize ediciler olarak ayıran Gauthier'e göre kısıtlı maksimize ediciler, kendilerini sömürme amacındaki düz maksimize edicileri yüksek bir isabet oranıyla tespit edebilme yeteneğine sahip olmalıdır. Bu varsayım da yine Gauthier'in sömürüyü ve parazit problemini engellemek için aldığı bir önlemdir. Ancak bu varsayım da ikna edicilikten uzaktır. Zira insanlar sahip oldukları üstünlükleri, diğer insanlardan faydalanmak ve parazit ilişki kurmak için kullanırlar. Kimi insanlar bu işte oldukça başarılıdır da. Gauthier ise eşit pazarlık gücü ve saydamlık gibi varsayımlar ile bizi daha en baştan gerçekçi olmayan, masalsı bir dünya hayal etmeye zorlamaktadır. Margaret Moore'un ifadesiyle "Gauthier'in dünyasında hiç iyi poker oyuncusu yoktur"[750]. Saydamlık ilkesi gerçek olsaydı, yani kötü niyetli insanları çok yüksek bir isabet oranıyla tespit edebilmek gibi insanüstü bir yeteneğe sahip olsaydık, bu durumda mahkemelerin iş yükü inanılmaz ölçüde hafiflerdi. Ne var ki üzerinde yaşadığımız dünya böyle bir yer değildir ve insanlar birbirlerini başarılı bir şekilde aldatabilmektedirler. Gauthier'in bu durumu bertaraf etmek için öne sürdüğü eşit rasyonellik ve saydamlık ilkeleri, bize gerçekte var olmayan bir dünya tasviri çizmektedir ve maalesef ki tüm sözleşme ahlakını bu gerçekdışı temellere yaslanarak kurmaktadır. Bu varsayımların bir rasyonel egoist üzerinde bağlayıcılığı yoktur. Gilbert Harman'ın ifade şekliyle "Gauthier'in üzerinde durduğu ideal

750 Margaret Moore, **Gauthier's Contractarian Morality**, s. 218.

durumlar ile dünyanın gerçek durumları arasında ne gibi bir bağ bulduğu muammadır"[751].

2. Rasyonellikten türemeyen ahlaki varsayımlar: Bu kategoriye giren eleştirilerden kastımız Gauthier'in bazı varsayımlarının, iddia ettiği gibi kişisel çıkar arzusundan ve rasyonellikten türemediği, aksine bunların bizzat Gauthier tarafından keyfi bir şekilde koyulmuş ve bir rasyonel egoist üzerinde bağlayıcılığı bulunmayan ahlaki kurallar olduğudur. Daha önce gördüğümüz gibi John Locke, doğal hakları Tanrı'ya dayanarak temellendirmekteydi. Ancak buradaki esas mesele, Locke'un aynı hak ve şartların *bağlayıcılığını* da Tanrı'nın ebedi ödül ve cezasına, yani ahirete atıf ile sağlamış olduğudur. Locke, "Yasa koyucu yoksa yasa yoktur ve ceza yoksa yasanın da amacı yoktur"[752] diyerek sadece ahlakın ontolojisini değil, ödül-cezaya atıf yaparak ahlaki yasanın bağlayıcılığını da Tanrı ve ahiret ile temellendirir. Oysa Gauthier'in, Lockeçu şartı herkes adına bağlayıcı kılmak adına ahireti öne sürmek gibi bir opsiyonu olamaz, keza böyle bir iddiası da yoktur. Gauthier'in modifiye edilmiş Lockeçu şartının, yani "Bir kişi, bir başkasının durumunu kötüleştirerek kendi durumunu iyileştiremez" yasasının kişisel çıkardan türediğini iddia etmek güçtür, zira kişisel çıkarını düşünen bir insan bu kuralı rahatlıkla ihlal ederek kendi durumunu iyileştirebilir ve kişisel çıkar maksimizasyonunu sağlayabilir. Yeterince güçlü olan bir kişinin diğerlerini ezerek kısa vadeli çıkar elde etse bile uzun vadeli çıkarına ters davranacağını iddia etmek ise ancak bir temenniden ibarettir. Bu sömürü, sömüren için pekâlâ sürdürülebilir ve uzun vadede kârlı da olabilir. Gauthier'in modifiye edilmiş Lockeçu şartı açıkça salt ahlaki bir yasadır ve Locke'un sunmuş olduğu ahiret gibi doğaüstü bir ödül-ceza sistemi olmaksızın rasyonellikten türeyemez, herkes üzerinde bağlayıcı

---

751 Gilbert Harman, **Rationality in Agreement**, s. 16.
752 Locke, **Political Essays**, s. 113.

olamaz. Gauthier'in sistemi içerisinde "Niçin Lockeçu şarta uymalıyım?" sorusunun, tek tek her bireyi kapsayan rasyonel ve bağlayıcı bir yanıtı yoktur. John Locke ise ahiret atıfıyla bu şartı *herkes için her zaman geçerli olacak şekilde* bağlayıcı hâle getirebilmektedir. Zira her insan, bir başka insanı sömürmenin bedelini Tanrı'nın huzurunda ödeyecektir.

Gauthier'in sömürüyü ve parazit ilişkiyi menetme amacıyla birlikte, Lockeçu şartı öne sürme sebeplerinden bir diğeri de zor kullanımını engellemek ve böylece pazarlığa veya sözleşmeye eşit, adil bir noktadan başlamaktır. Fakat kişisel çıkarının peşindeki bir rasyonel egoistin bu uğurda zor kullanmaması için de hiçbir bağlayıcı gerekçesi yoktur, yeter ki bu onun kişisel çıkar maksimizasyonuna hizmet ediyor olsun. Lockeçu şart Gauthier'in sisteminde rasyonel değil ahlaki bir kuraldır. Bu ahlaki kuralın ise kimi rasyonel egoistler üzerinde, mizaçlarına bağlı olmakla birlikte, bağlayıcılığı bulunabilse dahi tüm rasyonel egoistlerin böyle bir bağlayıcı göreve sahip olduğunu iddia etmenin ve bunu yasalaştırmanın hiçbir rasyonel dayanağı yoktur. Zor kullanma, sömürü, parazit ilişki kurma; yeri geldiğinde kişisel çıkara hizmet eder ve nereden geldiği belli olmayan bir Lockeçu şartın bir rasyonel egoist üzerinde daima bağlayıcı olduğunu iddia etmenin rasyonel bir yolu yoktur. Örneğin James Buchanan'a göre şirketler, kendi aralarında anlaşıp kartel kurarak fiyatları belirli bir seviyede tutabilir, bu sayede çıkarlarını maksimize edebilir ve tüketicilerin durumunu kötüleştirebilirler[753]. Bu durumun nasıl şirket sahipleri açısından irrasyonel olduğundan söz edilebilir? Bu şirketleri ahlaki açıdan yargılayabiliriz, ancak fayda maksimizasyonlarını sağladıklarından ötürü rasyonel bir tutum içerisindedirler.

---

753 James M. Buchanan, "The Gauthier Enterprise," **Social Philosophy and Policy**, Vol: 5, No: 2, s. 78.

Lockeçu şartın Gauthier tarafından zor kullanımını ve pazarlıktan önceki adaletsizlikleri bertaraf etme amacıyla kullanıldığını belirtmiştik. Zira Gauthier'e göre zor kullanımı bir tür irrasyonelliktir. Fakat zor kullanımının ahlaki olmasa bile rasyonel olduğu durumlar mevcuttur. Yine James Buchanan'a göre, eğer köleler tek başlarına yaşamaktan acizseler, böyle bir durumda zor kullanarak onlar üstünde hakimiyet kullanmak rasyonel olacaktır. Bu şekilde Lockeçu şart ihlal edilmemiş olacaktır, zira kendi başlarına hayatta kalamayan köleler, zor kullanma durumunda önceki durumlarından daha kötü bir konuma düşürülmemiş olacaklardır[754]. Yani Lockeçu şart rasyonellikten türemeyen keyfi bir ahlaki kural olduğu kadar, aynı zamanda ahlaksızlıkların önüne geçme konusunda zayıf bir prensiptir. Eğer Lockeçu şart bir başkasının durumunu ilk durumundakinden daha kötüleştirmeyi yasaklıyorsa, bu durumda bir kişinin durumunu makul seviyede kötü bir düzeyde tutmak hâlen ahlaki olmaktadır. Çok zalim bir köle sahibinin kölelerini, ondan daha zalim olmayan ama hâlâ çok gaddar olan bir başka köleci tarafından satın alındığını düşünelim. Böyle bir durumda köleler ilk sahiplerinden gördükleri muamele kadar kötü muameleye maruz kalmadıkça, yeni sahipleri tarafından görecekleri her türlü eziyet Lockeçu şarta göre meşru olacaktır, zira kölelerin son durumları, ilk durumlarından daha kötü hâle getirilmemiştir[755].

Özetle Lockeçu şart, rasyonellikten türemeyen keyfi bir ahlaki şarttır ve bu keyfiliğin bir sonucu olarak kişiler üzerinde her zaman bağlayıcı olamamaktadır. Gauthier'in başarılı bir şekilde tespit ettiği gibi Kantçı objektif ahlak, kişisel çıkar ile çelişen keyfi kurallar içermektedir. Öyle görünmektedir ki Gauthier'in Lockeçu şartı da aynı sorundan mustariptir. Hatta

754 **A.e.**, s. 84-87.

755 Donald C. Hubin, Mark B. Lambeth, "Providing for Rights," **Contractarianism and Rational Choice: Essays on David Gauthier's Morals by Agreement**, Ed. Peter Vallentyne, New York, Cambridge University Press, 1991, s. 112-126.

Gauthier'in Lockeçu şartının tek kusuru rasyonel olmaması değil, aynı zamanda örneklerini verdiğimiz gibi çoğu ahlaksızlığa onay verebilecek kadar zayıf bir ahlaki kural olmasıdır.

Gauthier'in rasyonellikten türemesi mümkün olmayan bir diğer ahlaki varsayımı ise Arşimed noktasıdır. Jean Hampton'a göre Hobbesçu sözleşmeci etik "Niçin ahlaklı olmalıyım?" sorusuna "Çünkü bu senin çıkarınadır" cevabını verirken, Gauthier ideal ve tarafsız bir aktörü öne sürdüğü Arşimed noktası argümanıyla Hobbesçuluktan tamamen kopar[756]. Rasyonellik kişiye göreli iken, ahlak tarafsızlığı gerektirir. Bu ikisi arasındaki köprüyü kurmak için tüm toplum adına karar veren ve kendisi hakkında bazı şeyleri bilmeyen tarafsız bir ideal aktörü sahaya süren Gauthier, eleştirmiş olduğu Rawls'a ve onun cehalet peçesi argümanına son derece yakın bir konuma gelir. Talih ya da doğa tarafından çeşitli üstünlüklerle donatılmış bir insan niçin kendi yeteneklerini en verimli şekilde kullanabileceği bir toplumdansa, tüm toplumun yararını düşünmelidir? Bu soruya rasyonel bir cevap vereceksek, bu kişinin böyle bir sorumluluğu yoktur. Bu olsa olsa ahlaki bir sorumluluktur ve bu ahlaki sorumluluğun rasyonalite açısından nasıl bir bağlayıcılığı olabileceği tamamen muammadır. Özetle, kişiye göreli olan rasyonelliği ve tarafsız olan ahlakı evlendirmeye çalışan Gauthier, bu uğurda rasyonelliğin ilkelerinden sapmış, bağlayıcı olmayan ahlaki ilkeler öne sürerek yapay bir sistem kurmuştur. Kurduğu bu ahlaki sistem ise, iddia ettiği gibi rasyonellikten değil, sezgilere dayalı ahlaki kurallardan ve keyfiyetten türemektedir.

3. Ödev yaratma gücünden mahrumiyet: Az önce Gauthier'in modifiye edilmiş Lockeçu şartını eleştirirken ima ettiğimiz gibi Gauthier'in sözleşmeci ahlakı, evrensel bir

756 Jean Hampton, "Two Faces of Contractarian Thought," **Contractarianism and Rational Choice: Essays on David Gauthier's Morals by Agreement**, Ed. Peter Vallentyne, New York, Cambridge University Press, 1991, s. 47.

ahlakın dikte etmesini beklediğimiz ödevleri var etme gücünden mahrumdur. Bir işbirliği ve piyasa ahlakı olan Gauthierci sözleşmecilik, kişilerin birbirlerine karşı olan görevleri konusunda çoğu zaman bir şey söyleyemez. Gauthier'in kendisi de Lockeçu şart'ın ödev dikte etme hususundaki acziyetini şu şekilde kabul eder: "Zengin adam havyar ve şampanya ile ziyafet çekerken fakir kadın onun kapısında açlıktan ölebilir. Eğer adamın masasındaki kırıntıları kuşlara dağıtmaktan alacağı hazdan onu mahrum edecekse, bu kadın, adamın masasındaki kırıntıları bile alamayabilir"[757]. Zira bu durumda fakir kadın, kendi durumunu iyileştirmek için zengin adamın yemek kırıntılarını kuşlara fırlatma hazzını elinden alacak ve onun durumunu kötüleştirmiş olacaktır, bu da Lockeçu şarta aykırıdır. Gauthier her ne kadar insanların diğerlerine karşı bazı hassasiyetlerinin olacağını söylese de onun teorisine göre zengin adamın fakir kadına yardım etmek, hatta masasındaki kırıntıları vermek gibi bile bir ahlaki ödevi olamaz, bu ancak adamın tercihine kalmıştır. Gauthier'in iddia ettiği gibi ahlak kişisel çıkardan türemeliyse, bu gibi birçok durumda kişisel çıkar, ahlaki görev yaratmak için yetersizdir[758].

Sonuç olarak Gauthier'in rasyonellikten türediğini iddia ettiği ahlaki kuralların üç büyük açmazı vardır. Birincisi, bunların bir kısmı (eşit rasyonellik, saydamlık) gerçek dışı kabullere dayanmaktadır, üzerinde yaşadığımız dünya böyle bir yer değildir. İkincisi, bu varsayımların bir kısmı (Lockeçu şart, Arşimed noktası, kısıtlı maksimize edici olma) Gauthier'in iddia ettiği gibi rasyonellikten türemeyen ve doğrudan ahlaki olan keyfi varsayımlardır. Üçüncüsü ise, bunlar ahlaki varsayımlar olsalar bile kapsayıcı bir ahlak temin edemeyecek kadar zayıftırlar, zira ahlaka en çok ihtiyaç duyulan durumlarda dahi ahlaki ödev yaratma gücünden mahrumdurlar.

---

757 Gauthier, **Morals by Agreement**, s. 218.

758 Margaret Moore, **Gauthier's Contractarian Morality**, s. 214.

Parazit, Hobbes'un da işaret ettiği gibi hem güçlülerin hem güçsüzlerin arasından çıkabilir. Bir diktatör, başkaları üzerinden geçinerek parazit ilişki kurabildiği gibi, güçsüzler de maddi ya da manevi/ideolojik dilencilik yoluyla parazit ilişki kurabilir, hak ettiklerinden fazlasını alabilirler. Hobbes bunun önüne güçlü bir egemen ve güçlü cezalar ile geçme çabasındadır, ancak takdir edileceği gibi bu bir ölçüde etkili bir bağlayıcılık sağlasa da *herkes için her zaman* bağlayıcılık temin edemez. Hayatta cezadan kaçmayı olanaklı kılan neredeyse sayısız senaryo vardır ve öyle ki kanun adamlarını, hatta egemeni bile kandırmanın ya da yozlaştırmanın yolları vardır. Durumun farkında olan Gauthier ise parazit problemine, rasyonel olan insanların zaten böyle bir işe kalkışmayacaklarını öne sürerek akılcı bir çözüm geliştirmeye çalışmıştır.

Ancak Gauthier kişiye göreli rasyonellikten, tarafsız ve evrensel bir ahlaka geçmek gibi -doğaüstü bir açıklama dışında- imkânsız bir işe kalkışmaktadır. Bunu yapmaya çalışanların kaçınılmaz olarak seçecekleri iki yol vardır: Birincisi, hem Gauthierci sözleşmecilikte hem de daha önce Korsgaardçı inşacılıkta gördüğümüz gibi kişisel çıkarla bağdaşmayan ve nereden geldiği belli olmayan keyfi ahlak kurallarını zorlama şekilde enjekte ederek ahlakı evrenselleştirmeye çalışmaktır. Bu strateji Gauthier'in eleştirmiş olduğu Kantçılık ile aynı kapıya çıkmaktadır. Bu yolda, rasyonellik ve kişisel çıkardan türemesi imkânsız olan birtakım ahlaki kısıtlamalar keyfi bir şekilde sisteme yerleştirilmektedir. İkinci yol ise evrensel ahlaki varsayımlarda bulunulmayan, katışıksız bir kişisel çıkar ahlakıdır ki bu da bizi ahlaki egoizme götürecektir.

4.3. | Ahlaki Egoizm

Ahlaki egoizmin, rasyonel egoizmin daha iddialı hâli olduğunu söyleyebiliriz. Rasyonel egoizm, kişisel çıkarı en fazla arttıran eylemin *rasyonel* olduğunu söylüyor fakat ahlaka dair

bir hükümde bulunmuyordu. Ahlaki egoizm ise daha ileri giderek kişisel çıkarı en fazla arttıran eylemin *ahlaklı* olduğunu söylemektedir. Ahlaki egoizme göre bir eylemi iyi yapan şey, onun kişisel çıkara hizmet etmesidir[759]. Yani ahlaki egoizmde ahlak, kişisel çıkarın bir alt kümesi hâline gelmiştir[760].

Ahlaki egoizm, kişiyi başkalarına iyilik yapmaktan menetmez. Hatta kişinin çoğu zaman iyilik yapması için ağır basan rasyonel gerekçeleri olabilir. Ancak iyilik, yalnızca kişisel çıkar maksimizasyonumu sağlıyorsa mevcut olabilir, iyinin iyi olabilmesinin tek yolu budur. Bir başka deyişle iyi, iyi olma özelliğini kişisel çıkardan türeterek alır ve kişisel çıkarımdan bağımsız bir iyi yoktur[761]. Ahlaki egoizm, ahlakı fedakârlık ile eşitleyen ahlak öğretilerine karşıdır. Zira bu altruist öğretilerde bir kişinin değeri başka insanlardan gelmektedir. Değerimi, başkaları uğruna ne kadar fedakârlık yapıyor oluşumdan alırsam eğer, o hâlde ben yalnızca bir araç hâline gelirim. Oysa kişinin değeri, kendi için yaptığı eylemlerden gelir. Yani ahlaki egoizmin dikkat çektiği nokta, birçok ahlak anlayışınca öne sürülen "Hiçbir insan araç olarak görülemez" ilkesinin "Ben"i kapsamıyor oluşudur. Zira fedakârlık ahlakında "Ben", yalnızca diğer insanlara faydalı olduğum müddetçe değerliyimdir. Bu da başkaları yerine kişinin kendisinin araçsallaşması anlamına gelir. Ahlaki egoizmin 20. yüzyıldaki en büyük savunuru Ayn Rand, *Atlas Silkindi*'de şöyle der[762]:

"Neden kendinizin değil de başkalarının mutluluğuna hizmet etmek ahlaka uygun hareket etmek oluyor? Eğer zevk almak bir değerse neden başkaları zevk alınca bu ahlaka uygun

---

759 James Rachels, "Ethical Egoism," **Ethical Theory: An Anthology**, Second Edition, Ed. Russ Shafer-Landau, Wiley-Blackwell, 2013, s. 193-194.

760 Zira sevdiğim bir hamburgeri yemek gibi kişisel çıkarıma hizmet eden ancak ahlak ile ilgisi bulunmayan eylemler de vardır. Dolayısıyla kişisel çıkar kümesi, ahlak kümesinden daha geniştir ve ahlaki egoizmde kişisel çıkar, ahlakı kapsar.

761 **A.e.**

762 Ayn Rand, **Atlas Silkindi**, 3. Cilt, Çev. Belkıs Dişbudak, İstanbul, Plato Film Yayınları, 4. Baskı, 2010, s. 557.

oluyor da siz zevk alınca ahlaksızlık oluyor? Eğer pasta yemek bir değerse, neden sizin midenizdeyken ahlaksız oluyor da başkalarının midesindeyken ahlaklı oluyor? Neden sizin arzunuz kötü de başkalarınınki iyi?"

Burada Rand, çoğu ahlaki öğretinin çifte standardını ortaya koyar. Bu altruist öğretiler bir yandan insanın araç olarak görülemeyeceğini söyleyip, bir yandan kişinin kendisini araçsallaştırmaktadırlar zira kişi ancak başkalarına faydalı olduğu ve fedakârlıkta bulunduğu müddetçe değerlidir. Yani araçsallaştırılmaması gereken yalnızca başkalarıdır ancak ben, başkalarının refahına hizmet ettiğim müddetçe değerli olabilen bir araç hâline gelmişimdir. İşte ahlaki egoizm, kişinin değerini başkalarından alıyor oluşunu reddeder.

Ahlaki egoizm pek çok açıdan tartışmalı bir öğretidir. Örneğin ahlaki egoizmde güçlünün -eğer bu onun kişisel çıkarını en fazla arttıran seçenekse- zayıfı niçin ezmemesi gerektiği muammadır[763]. Buna önlem olarak Ayn Rand, hayatı en temel değer olarak alır ve her insanın hayatının değerli olduğunu öne sürer. Bu nedenle bir başkasının hayatına zarar vermenin meşru olmadığını söyler ve buna da sosyal prensip adını verir[764]:

"Objektivist etiğin temel sosyal prensibi, tıpkı yaşamın kendi başına bir amaç olması gibi, her insanın da kendi başına bir amaç olduğu, başkalarının refahı ya da amaçları için amaç olmadığıdır ve bu yüzden insanın ne kendisini başkalarına feda ederek ve ne de başka insanları kendisine kurban ederek kendisi için yaşaması gerektiğidir. Kendisi için yaşamak, insanın en yüksek ahlaki amacının, kendi mutluluğunu başarmak olduğu anlamına gelir"

763 Seküler ahlaki egoizmin açmazlarını ve Ayn Rand'ın ancak saldırmazlık prensibi gibi keyfi ahlaki kurallar koyarak çıkar çatışmasının önüne geçmeye çalıştığını şurada anlatmıştım: Cemre Demirel, "Ayn Rand'ın Egoizminde Ahlakın Temellendirilmesi ve Bağlayıcılığı Problemi," **Felsefe Arkivi**, Sayı 54, İstanbul, 2021.

764 Ayn Rand, **Virtue of Selfishness**, s. 19.

Rand'ın sosyal prensibi, kişisel çıkar maksimizasyonu ile çelişkilidir, zira kişisel çıkarım pekâlâ bir başkasını ezmemi dikte edebilir. Bu durumda niçin bir başkasının hayatını, kendi hayatıma tercih etmeliyim? Kendimi başkaları için feda etmemem ahlaki egoizm ile uygunken, başkalarını kendi çıkarım için feda etmemem gerektiği ahlaki egoizm ile çelişik bir kuraldır.

"Herkes *benim için* çalışmalıdır" diyen kişisel egoizmden, "Herkes *kendisi için* çalışmalıdır" diyen evrensel egoizme geçmeye çalışan Rand, bu uğurda kişinin zaman zaman çıkarından feragat etmesini telkin eder ancak bunu yaparak ahlakın temeli olarak sunduğu kişisel çıkar ile çatışır. Eğer bir tür seküler ahlaki egoizm savunulacaksa bu, Rand gibi birtakım keyfi yasak ve prensipler öne sürerek değil, ancak ahlaki egoizmin yeri geldiğinde başkasını ezmeyi, aldatmayı, öldürmeyi vb. meşru gördüğü kabul edilerek yapılabilir. Seküler bir ahlaki egoizm, İngilizlerin meşhur deyimiyle ancak kurşunu ısırarak kabul edilebilir.

Ahlaki egoizm ile ilgili sorunlardan bir diğeri onun herkese duyurmak isteyeceğim bir öğreti olamamasıdır, zira herkesin kendi çıkarı için çalışması yerine herkesin benim çıkarıma çalışması benim kişisel çıkarım için en kârlı olandır. Öte yandan ahlaki egoizm, ahlaktan beklediğimiz bazı görevleri yaratamaz. Örneğin Gauthier'in lüks yemek kırıntılarını ölmek üzere olan yoksul bir insana vermektense bu kırıntıları kuşlara vermeyi arzulayan adam örneğini hatırlayalım. Gauthier bu örnekte zenginin yoksula karşı ahlaki bir göreve sahip olmadığını kabul ediyordu, bu sorun ahlaki egoizm için de geçerlidir. Hatta ahlaktan beklediğimiz belli başlı görevlerin yaratılamıyor oluşu ahlaki egoizm için toplumsal sözleşme etiklerindekinden de çok daha güçlü bir sorundur.

Eğer ahlaki egoizm tüm bu eleştiriler onaylanarak kabul edilirse, bu durumda rasyonel olabilmektedir. Yani gerçekten

de sağduyuya karşı gelme pahasına, başkalarını ezmenin yeri geldiğinde doğru ya da mubah olabileceği, zira ahlak için tek ölçütün kişisel çıkar olduğu savunulursa bu durumda ahlaki egoizm gerçekten de rasyonel olmaktadır. Zira ahlak, kişisel çıkar ile eşit hâle gelmiş olur. Bu durumda kişi, kendi çıkarı için ne yaparsa yapsın zaten ahlaklı olur. Ahlak ve kişisel çıkar kavramları eşitlendiğinden -yahut ahlak, kişisel çıkarın bir alt kümesi hâline geldiğinden- ötürü, kişisel çıkara hizmet eden her eylem hem rasyonel hem ahlaklı olacaktır. Sağduyuya aykırı olan tüm bu etmenler göğüs gerilerek kabul edildiğinde, ahlaki egoizm bize rasyonelliği sağlar. Yalnız dikkat edilmesi gereken nokta, burada her daim rasyonelliği sağladığını kabul ettiğimiz egoizm türünün birtakım keyfi sosyal prensiplere sahip olan Randçı evrensel egoizm değil, katışıksız bir kişisel egoizm olduğudur. Ancak bu şartlar altında seküler bir ahlaki egoizm, her daim kişisel çıkarımla örtüşerek rasyonel olabilir, ahlaktan beklediğimiz başlıca görevleri yaratamasa ve sağduyuya karşı gelse bile.

4.4. | Teizm

Teizm, insan hayatına çeşitli yollarla (örneğin din göndererek) müdahale eden Tanrı ya da Tanrıların var olduğu inancıdır. Ele alacağımız teizm türü ise yalnızca ödül-ceza anlayışına sahip olanlar olacaktır. Yani söz konusu din, ahlaken iyi olanlara daha iyi bir sonraki hayat, ahlaken kötü olanlara da daha kötü bir sonraki hayat vadetmelidir. Ele alacağımız ödül-ceza anlayışına sahip olan dinler ahiret inancına sahip olan İbrahimi dinler (Yahudilik, Hristiyanlık, İslam) olacaktır. Öte yandan reenkarnasyon ya da Hades'in Ülkesi inançları da bir tür ödül-ceza sistemine sahiplerdir, bu sebeple bu gibi inançların da iddiama dahil edilmesinde bir sakınca görmüyorum. Ancak benim esas kastım olan ödül-ceza ahlakına dayalı dinler ahiret inancına sahip olan, yani her şeyi bilen

adil bir Tanrı tarafından inanırlarına ahlaklılıkları ölçüsünde ebedi cennet ya da cehennem vadeden dinler olacaklardır. Dolayısıyla ahiret kelimesini kullanmaya özen göstereceğim. Son olarak, teizmin doğru olduğunun ya da ahiretin gerçekten var olduğunun bir savunmasını da yapmayacağım. Göstermek istediğim şey, ahiret inancına sahip teizmin paradigmasında ahlakın tamamen rasyonel olduğudur. Bu, ahiretin gerçek olduğunun doğrudan ispatı değildir ve zaten böyle bir işe girişmek bu çalışmanın kapsamı dışındadır. Göstermek istediğim şey, teist hayat görüşünün ahlaklı olmayı herkes için her zaman rasyonel kıldığıdır.

Şu ana kadar rasyonelliği kişisel çıkar maksimizasyonu olarak ele almıştık. Fakat kötü biri olarak hâlâ kişisel çıkarı maksimize etmenin mümkün olduğunu ve dolayısıyla rasyonel kötülerin var olmalarının mümkün olduğunu göstermiştik. Ne erdem etiği ne de sözleşmeci etik, rasyonel kötü problemine bir çözüm sunabilmiştir. Fakat ahiret inancına sahip bir teist ahlak, rasyonel kötü probleminden muaftır. Zira kişi her ne eylemde bulunursa bulunsun her şeyi bilen ve her şeyi gören bir güç tarafından gözetlenmektedir ve eylemlerinin ahlaklılığı ölçüsünde mükafata ya da cezaya tabi tutulacaktır. Hiçbir kötü eylemi yanına kâr kalmayacaktır. Aynı şekilde, her iyi eylemi de ödüllendirilecektir. Yani teizmin doğru olması ve ahiretin var olması durumunda *istisnasız bir biçimde* kişinin her kötü eylemi onun aleyhine, her iyi eylemi de onun lehine olmaktadtır. Zira her şeyi bilen bir Tanrı ve onun cennet-cehennem vaadi vardır. Teizmin hayat anlayışında rasyonel kötülerin var olması mümkün değildir, zira kötüler bu dünyada kısa bir süreliğine kişisel çıkarlarını arttırsalar da sonsuz hayatları düşünüldüğünde felaket denilebilecek bir hata yapmaktadırlar. Kısa süreli dünya menfaati uğruna, ebedi hayatlarını satmaktadırlar. Teizmde bunun kârlı bir ticaret olmadığı ortadadır. Dolayısıyla teizmde rasyonel kötülere yer yoktur.

Kuran'da da ahlakın bir ticaret olduğu ve kötülüğün irrasyonel bir ticaret olduğu şu şekilde belirtilir[765]: "İşte bunlar, doğruluk ve aydınlığı verip karanlık ve sapıklığı satın aldılar da ticaretleri hiçbir kazanç sağlamadı" Zira teizmin sunduğu hayat anlayışı yalnızca bu dünyadan ibaret değil, ebedi bir hayattır. Bu ebedi hayatın kalitesi ise insanların ahlaklılıklarınca belirlenecektir. Dolayısıyla kötülük yaparak çok kısa bir süreliğine kişisel çıkarını arttırmak, ebedi hayatı göz önüne alındığında kişi açısından rasyonel değildir.

Erdem etiği ve sözleşmeci etik, rasyonel kötü problemine bir çözüm getiremediği gibi irrasyonel iyi problemine de bir çözüm getirememektedir. Demiştik ki bir kişi yaptığı iyiliğin karşılığını göremeyebilir ve hatta yaptığı iyilik sebebiyle cezalandırılabilir. Dünya böyle bir yerdir. Ancak ahiret inancında her iyilik eninde sonunda karşılığını alacaktır. Dünyada iyi biri olduğu için cezalandırılanlar ya da ödüllendirilmeyenler, Tanrı tarafından ebedi cennet ile ödüllendirileceklerdir. Kişisel çıkar maksimizasyonu göz önüne alındığında, bu kısa dünya hayatında iyiliklerin karşılığını görememek o kadar da can acıtıcı değildir. Zira iyiler nihai kurtuluşa eren kişiler olacaklardır.

Sadece ahiretin ahlakı her zaman rasyonel kıldığını savunan filozoflardan biri olan Stephen Layman, *God and the Moral Order* başlıklı makalesinde Ms. Poore (Bayan Fukara) adında hayali bir karakter öne sürer[766]. Buna göre Bayan Fukara'nın ıstıraplarla dolu yoksul bir hayatı vardır. Hayatını zar zor idame ettirebilmektedir. Ayrıca öldürmeyen ama son derece acı dolu bir hastalığı vardır. Bu esnada Bayan Fukara işyerinde çok yüksek meblağda bir parayı fark edilmeden çalabileceği bir durumla karşı karşıya gelir. Yakalanma ihtimali

765 Kuran, Bakara suresi, 16. ayet.
766 Stephen Layman, "God and the Moral Order," **Ethical Theory: An Anthology**, Second Edition, Ed. Russ Shafer-Landau, Wiley-Blackwell, 2013, s. 234-241.

neredeyse yoktur. Öte yandan bu para Bayan Fukara için fazla olsa da çok zengin olan patronu kendisinden çalınan bu paranın yokluğunu hissetmeyecektir bile. Parayı çalması durumunda Bayan Fukara acı dolu hastalığından kurtulacak ve yaşam standartlarını inanılmaz derecede yükseltecektir. Layman bize sorar: Eğer Tanrı ve ahiret yoksa, Bayan Fukara'nın parayı çalması niçin rasyonel olmasın?

Layman'a göre eğer ahiret yoksa Bayan Fukara'nın parayı çalması kişisel çıkar maksimizasyonuna hizmet ettiği için rasyonel olacaktır. Ama eğer Tanrı varsa, yaptığı hırsızlıktan dolayı onu cezalandıracak ve kâr-zarar hesabı yapıldığında Bayan Fukara zararda olacaktır. Yani yalnızca Tanrı ve onun tarafından vadedilen bir öte dünya varsa Bayan Fukara'nın parayı çalması irrasyoneldir. Kimsenin görmediği, fark etmediği bu tür kötülükler, yalnızca Tanrı ve ahiret inançları birleştiğinde irrasyonel olabilirler. Natüralizmde ise rasyonel kötülerin varlığı kabul edilmek zorundadır. Ölümden sonra yok olunacağına inanılan bir senaryoda, Bayan Fukara'nın parayı çalması rasyoneldir. Bir kez geldiği hayatta, eline hayat standartlarını yükseltecek ve mutluluğunu arttıracak bir fırsat çıkmıştır. Yaptığı yanına kâr kalacaksa parayı çalması rasyonel, çalmaması akıl dışıdır.

Benzer durum erdem etiği başlığında ele aldığımız Cevdet karakteri için de geçerlidir. Yeterince zeki ve güçlü olan bir insan, sahip olduğu yetenekleri kötüye kullanması durumunda arzularını doyuracak ve kişisel çıkarını arttıracaksa, niçin bu yeteneklerini kullanmaktan feragat etsin? Natüralizm içerisinde rasyonel olan, Cevdet karakterli insanların yeteneklerini kötüye kullanarak kişisel çıkarını arttırmasıdır. Cevdet gibi insanlar ancak ahiret gibi doğaüstü bir açıklama öne sürüldüğünde irrasyonel olabilirler. Zira yalnızca ilahi adalet varsa ve her kötülüğümüzden hesaba çekileceksek, bu dünyadaki kısa süreli çıkarımız uğruna kötülük yapmak irrasyonel

bir hamle olacaktır. Yani yalnızca Tanrı ve ahiret ile rasyonel kötülerin varlığı ortadan kalkabilir.

Layman'ın Bayan Fukara örneği bize çok önemli bir şeyi daha göstermektedir: *Ancak Tanrı ve ahiret varsa, ahlak hayattaki en önemli şey olmaktadır.* Ölümden sonra hiçliğe inanılan bir hayatta ahlak sadece hayattaki renklerden biridir. Kişi üzerinde bir bağlayıcılığı olmadığı gibi ne derece önemli olduğu da kişiye kalmıştır. Ancak Tanrı ve ahiret varsa ahlak, ebedi hayatımızın kaderini çizen en önemli şey konumuna yerleşmektedir. Ahlaklı bir hayat sürmek, sıradan bir seçim değil, kesinlikle seçmemiz gereken rasyonel seçenek hâline gelmektedir. Zira en ufak kötülük ve iyiliklerimiz dahi hesaba katılacak ve sonsuz hayatımız ahlaklılığımız üzerinden şekillenecektir. Bu sebeple, Tanrı ve ahiret varsa, ahlaklı olmak kişi için hayattaki en temel, en belirleyici görevdir. Sözün özü, *ahiret inancıyla birlikte ahlakın anlamı ve önemi sonsuz ile çarpılacak şekilde derinleşmektedir.* İyi bir insan olmak, kişinin hayattaki yegâne amacı hâline gelmektedir. Zira kişinin sonsuz hayatı üzerinde hiçbir şey, ahlak kadar etkili olmayacaktır.

Özetle, kişisel çıkara en çok hizmet eden eylem kişi için rasyoneldir. Ancak ölümden sonra başka bir varoluş söz konusu değilse ve hiçliğe karışacaksak, ahlak herkes için her zaman rasyonel olamaz. Öyle ki ahlaksız olmak birçok zaman kişisel çıkarımızı en çok arttıran seçenek olabilir ve dolayısıyla rasyonel olan seçenek ahlaksız olmak olabilmektedir. Ahlakın herkes için her zaman rasyonel olmasının iki mümkün yolu vardır. Birincisi, seküler bir ahlaki egoizm ile kişisel çıkarımız için ne yaparsak yapalım bunun ahlaklı olduğunu öne sürerek ahlak ile rasyonelliği eşitleyebiliriz. Ancak bu, sağduyuya aykırı pek çok sorun yaratacaktır (X'i öldürmek/aldatmak/ezmek, kişisel çıkarımı arttırıyorsa bunları yapmam rasyonel ve ahlaklı olacaktır). Sağduyuya aykırı olsa

da, ahlaka rasyonel temel sunmadaki ve onu bağlayıcı kılmadaki başarısından ötürü seküler ahlaki egoizme hakkını teslim ediyorum. Ahlakı herkes için her zaman rasyonel yapan diğer -ve daha başarılı- seçenek ise teizm ile birleştirilmiş bir ahlaki egoizmdir. Buna göre Tanrı'nın emirlerine uyarak ahlaklı bir hayat yaşamak ebedi hayatımız düşünüldüğünde bizim için en kârlı ve en rasyonel seçenek olacaktır. Ayrıca teizm ile birlikte sağduyuya aykırı ahlaki emirler problemi de ortadan kalkacaktır (zira Tanrı X'i öldürmemi/aldatmamı/ezmemi emretmez). Yani teizmin egoist yorumu, seküler ahlaki egoizmin karşılaştığı zorluklardan muaftır.

Ahlaka rasyonel temel sunma konusunda erdem etiği ve sözleşmecilik tamamen yetersiz kalmaktadır. Rasyonel kötü problemine verebilecekleri herhangi bir cevapları yoktur. Bu ahlaki öğretilerde ahlaklı olmak bağlayıcı değil, ancak bir tercih meselesidir. Seküler ahlaki egoizm ise kendi menfaatim için yaptığım her şeyin otomatikman ahlaklı olduğunu iddia edişinden ötürü tuhaftır ve sağduyu ahlakıyla büyük oranda çelişmektedir. Ancak teizmde ahlaki görevler Tanrı tarafından belirlenir ve başkalarını ezmek gibi eylemler kişisel çıkara hizmet etmek şöyle dursun, sonsuz hayatım düşünüldüğünde kişisel çıkarıma ters hâle gelmektedir.

Sözün özü, her ne kadar seküler ahlaki egoizm de ahlakı bağlayıcı hâle getirse de teizme yaslanmış bir ahlaki egoizm bu işi çok daha başarılı ve ahlaki sağduyumuza uygun bir şekilde yapmaktadır. Eğer teizm doğruysa, ebedi hayatımız ve uzun vadeli kişisel çıkarımız göz önüne alındığında iyilik yapmak daima rasyonel, kötülük yapmak daima irrasyonel hâle gelir. Yani, hesap soran bir Tanrı ve ahiret varsa ahlak tam anlamıyla bağlayıcı olur ve rasyonel bir temele yaslanır. Ahlakın bağlayıcılığı konusundaki argümanımı sırasıyla natüralizmin ve sonra da teizmin doğru olması durumlarında şu şekilde formüle edebilirim:

1. Kişisel çıkarı en fazla arttıran eylem, rasyoneldir.
2. Natüralizm doğruysa ve tüm hayatımız bu dünya ise ahlaklı olmak herkes için her zaman kişisel çıkarı en fazla arttıran seçenek değildir. Zira kötülük yaparak kişisel çıkarı arttırmak mümkündür.
3. O hâlde natüralizmde ahlaklı olmak herkes için her zaman rasyonel değildir.

Ancak bu tabloya Tanrı ve ilahi adalet eklendiğinde elde edilen sonuç tamamen değişmektedir:

1. Kişisel çıkarı en fazla arttıran eylem, rasyoneldir.
2. Eğer Tanrı ve ahiret varsa, ahlaklı eylemler ödüllendirilecek, ahlaksız eylemler cezalandıracaktır. Dolayısıyla kötülük yaparak kişisel çıkarı arttırmak ebedi hayatımız düşünüldüğünde mümkün değildir.
3. O hâlde teizmde ahlaklı olmak herkes için her zaman rasyoneldir.

Sonuç olarak natüralizmde herkesin her zaman ahlaklı olmak için rasyonel gerekçesi bulunmamaktadır. Öyle ki, ahlaksızlık yapan insanları ayıplamamızın rasyonel değil ancak duygusal dayanakları olabilir. Ancak teizmde ahlaksız olmak her hâlükârda irrasyonel ve kişinin zararınadır.

SONUÇ

Çalışma boyunca iki sorunun peşine düştüm: Hangi ahlaki öğreti ahlaka ontolojik temel sunabilir ve hangi ahlaki öğreti ahlakı bağlayıcı kılabilir (veya ahlaka rasyonel temel sunabilir)? Ahlaki ontoloji, ahlakın sahiden var olup olmadığını inceleyen felsefi alandır. Ben de ilk iki bölüm boyunca hangi metaetik teorinin ahlaka ontolojik temel sunabileceğini inceledim. Fakat burada bırakmadım, zira ahlak sahiden var olsa bile, hâlâ ahlaklı olmak için yeterli gerekçemiz olmayabilir. Ahlaki değer ve görevler başıboş şekilde havada süzülen ve ancak canım isterse riayet edeceğim önemsiz kurallar olabilir. Bu nedenle çalışmanın son iki bölümünde hangi ahlaki teorinin ahlaklı bir insan olmak için bize rasyonel gerekçe sunduğunu da inceledim. Buna da ahlakın bağlayıcılığı adını verdim.

Ahlaka ontolojik temel sunmada en revaçtaki aday ahlaki natüralizmdir. Ancak natüralist bir dünya anlayışı ile iyi-kötü gibi değerler ve doğru-yanlış gibi görevler bağdaşmamaktadır. Bunlar daha çok teleolojik, yani bir amaca sahip dünya görüşüyle bağdaşmaktadırlar. Hiçbir hayvana katil demediğimiz gibi, natüralist dünya görüşünde hasbelkader evrimleşmiş bir başka hayvan olan homo sapiens sapiens'e de katil ve kötü dememiz için bir gerekçemiz yoktur.

Evrim çoğu zaman natüralistler tarafından dine karşı yıkıcı bir silah gibi kullanılmaktadır. Oysa kabullenilmese de, natüralist evrim Tanrı olmaksızın objektif bir ahlaka sahip olamayacağımızı da söylemektedir. Görmüş olduğumuz üzere bunu onaylayanların biri Charles Darwin'in ta kendisidir. Hasbelkader mutasyonlara dayalı Darwinci evrim, objektif ahlaki değerlerin ateizm içerisinde çok zorlama durduğunu göstermektedir.

Zira çok başka şekillerde evrimleşebilir ve şimdi iyi dediklerimize kötü diyebilirdik. Eğer Tanrı'nın olmadığını ve evrimin tamamen başıboş bir süreç olduğunu öne sürersek, ne soyut iyilik gibi kavramların sahici bir varlığından ne de insanların bu sözde soyut iyilik gibi bir kavramı algılamak üzere evrimleştiklerini iddia edebiliriz.

Ahlaki natüralizm olgu-değer problemini de görmezden gelmektedir. Onlar için iyilik ile sıcaklık, kötülük ile dikdörtgen olma nitelikleri aynı kategoridedir. Bu, sağduyuya oldukça aykırıdır. Durumun zorluğunu fark eden ama objektif ahlaktan da vazgeçemeyen kimi ahlak filozofları, ahlaki nonnatüralizmi geliştirmişlerdir. Buna göre ahlaki nitelikler, doğal niteliklerden farklıdır ve kendilerine has bir varlıkları vardır. Fakat bu görüş de kendine has zorluklara sahiptir. Her şeyden önce Mackie'nin dediği gibi bu tür doğal-olmayan nitelikler tuhaftırlar. Ek olarak, tuhaf olan bu nitelikleri algılamak için bir başka tuhaf meleke evrimleştirmemiz gerekir ki bu sezgi melekesi de tuhaftır. Zira olgular dünyasına ait olan bu sezgi melekesi, olgular dünyasını aşarak doğal-olmayan nitelikleri de algılamaktadır. Ayrıca, Platonik idealar gibi kendinden menkul ahlaki nitelikler öne sürmek, Sharon Street'in gösterdiği üzere Darwinci evrim ile bağdaşmamaktadır. Zira hasbelkader evrimleşmiş bir sezgi yetisi, nasıl olur da iyiyi ve kötüyü başarıyla takip edebilir? Bir diğer problem, bu ideaların milyonlarca yıl boyunca insanın tam da bu şekilde evrimleşmiş olmasını beklemeleridir. Ahlaki nonnatüralizm, bizden birçok "kozmik tesadüf"e inanmamızı talep eder. Buna inanmak güçtür.

Görevler ise hem ahlaki natüralizm hem ahlaki nonnatüralizm için çok daha büyük bir problemdir. Bilinçsiz ve atom yığını olan bir dünya nasıl bana ahlaki görev verebilir? Bu soru ahlaki natüralistler tarafından cevaplanmalıdır. Bilinçsiz ve donuk doğal-olmayan idealar nasıl bana emirde bulunup

ahlaki görev verebilir? Bu soru da ahlaki nonnatüralistler tarafından cevaplanmalıdır.

İnşacılık ise objektif ahlakın ontolojisi yarışında en baştan diskalifiye edilmelidir. Zira inşacılık, "sadece iyi" yerine "bana göre iyi"nin peşine düşmüş ve ontolojiyi "bana göre iyi" üzerine kurmuştur. Bir şeyin bana göre iyi olması ona ontolojisini vermez ancak rasyonel gerekçesini verir. İnşacılık, ontolojik temel ile rasyonel temeli (bağlayıcılığı) birbirine karıştırmaktadır. Ek olarak, "bana göre iyi" üzerine kurulu bir ahlak anlayışı kaçınılmaz olarak kişisel çıkara yönelik, yani kişisel egoist bir ahlaka yol açacağından ötürü, inşacı filozoflar bunu önlemek ve objektif bir ahlak elde edebilmek için mecburen keyfi ahlaki kısıtlamalar getirmişlerdir.

İlahi buyruk teorisine göre ahlaki ontoloji hususunda iki seçeneğimiz vardır: Teizm ya da ahlaki nihilizm. Zira ilahi buyruk teorisine göre Tanrı'yı devre dışı bıraktığımızda sahici bir ahlak, sahici bir iyi, sahici bir kötü, sahici bir değerler ve görevler alanı kalmamaktadır. Tüm bunlar birer aldanmadır. Gerçek bir varlığa sahip değillerdir. Daha da belirgini, Tanrı devreden çıkarıldığında ahlaki görevlere sahip olmamız mümkün değildir, zira görev vermek için bir fail gerekir ve bilinçsiz evren bana görev verebilme kudretine sahip bir fail değildir.

İlahi buyruk teorisine getirilen en meşhur eleştirileri cevaplamıştım, o sebeple bunları tekrar etmek istemiyorum. Yalnız, söylemem gerekir ki ilahi buyruk teorisine getirilen eleştiriler bence ikiye ayrılmaktadır. Birincisi, Tanrı olmadan da objektif ahlakın var olabileceğini göstermeye çalışanlar -ki ilk iki bölüm boyunca bunun mümkün olmadığını anlatmıştık-. İkincisi ise, Tanrı'nın objektif ahlakı sağlayamayacağını iddia edenler. İkinci gruptaki iddialar bana son derece tuhaf gelmektedir, zira her şeyi yaratanın, objektif bir ahlakı yaratamayacağını iddia etmek tuhaftır. Hatta eğer bir Tanrı varsa, iyi ve kötü bundan daha objektif olamaz. Bu nedenle ilahi buyruk

teorisini eleştirenlerin başka teorilerin de objektif ahlakı sağlayabileceğini gösterme yoluna gitmesini daha doğru buluyorum. Zira ikinci seçenek, yani Tanrı'nın objektif ahlakı yaratamayacağını iddia etmek Tanrı'nın ne olduğunu hakkıyla tasavvur edememekten kaynaklanan tuhaf bir iddiadır.

Özetle, ilk iki bölüm boyunca ahlaki ontolojinin peşine düşmüş ve şu üç soruya cevap aramıştık: 1- Doğal niteliklerden ahlaki niteliklerin ya da değersizlikten değerin nasıl çıkabildiği (ahlaki değerlerin ontolojisi temeli problemi). 2- Bilinçsiz evrenin nasıl olup da bana ahlaki görev verebildiği (ahlaki görevlerin ontolojisi temeli problemi) 3- Hangi doğal niteliklerin hangi ahlaki nitelikleri belirlediği (ahlakın standardı problemi). İlahi buyruk teorisi, bu üç soruya da başarıyla yanıt verebilen yegâne metaetik görüştür.

Son iki bölümde ise ontolojiden koparak ahlakın bağlayıcılığına geçtik. Zira ister doğal ister doğal-olmayan nitelikler olsunlar, ahlaki değerler tek başına gerekçe sunmaktan yoksundurlar. Bu metaetik görüşler ahlaklı olmak için rasyonel gerekçelerimizin ne olduğu hususunda tarafsızdırlar. Bunu ancak pratik bir felsefe bize sunabilir. Görüldüğü üzere bağlayıcılık konusunda iddia sahibi olan ahlak felsefelerinden ne erdem etiği ne de sözleşmeci etik *herkesin her zaman* ahlaklı olması için rasyonel gerekçe sunabilmektedir. Zira ahlaksız davranarak arzularımı daha fazla doyurabilir, kişisel çıkarımı arttırabilir ve rasyonel olabilirim.

Seküler ahlaki egoizm ise bağlayıcılık problemine sağduyuya karşı gelme pahasına bir cevap sunmaktadır. Eğer yeri geldiğinde başkalarını ezmem, sömürmem, kullanmam, kandırmam ve daha sağduyu ahlakıyla uyuşmayan nice eylemi yapmam, benim kişisel çıkarımı arttırıyorsa, bu durumda bu eylemler hem rasyonel hem ahlaki oluyordu. Bu tür eylemlere ahlaklı deme pahasına seküler ahlaki egoizm kabul edilirse, ahlakın bağlayıcılığını sağlayabilmektedir.

Teizm ile birleşmiş bir ahlaki egoizm ise bu tür sağduyu karşıtı eylemleri ekarte etmekte ve ahlakın bağlayıcılığına daha doyurucu bir yanıt vermektedir. Zira Tanrı, kişisel çıkarımı arttırmak için benden başkalarını ezmemi, sömürmemi, kullanmamı, kandırmamı emretmeyecek, aksine bunları yasaklayacaktır. Öte yandan ahiret vaadinde bulunan bir Tanrı, niçin ahlaki kurallara riayet etmem gerektiğini de başarıyla açıklamaktadır. Zira her ahlaki eylemimin karşılığını ödül ya da ceza olarak alacaksam, bu durumda her iyi eylemim rasyonel ve her kötü eylemim irrasyonel olmaktadır. Yani teizm doğruysa ahlak *herkes için her zaman* rasyonel olmaktadır. Teizm çatısı altında rasyonel kötüler var olamaz, zira kötülük yaparak uzun vadeli toplam kişisel çıkarı arttırmak mümkün değildir. Ancak tüm hayatımız bu dünya ise ve natüralizm doğruysa, rasyonel kötülerin var olduğun kabul etmek zorundayız.

Sonuç olarak objektif ahlakın hem ontolojik temelini hem de rasyonel temelini (bağlayıcılığını) aynı anda sağlayabilen tek hayat görüşü teizmdir. Objektif ahlakın var olmadığını savunan ahlaki nihilist görüşler de, tıpkı teizm gibi ilahi buyruk teorisince makul bir seçenek olarak görülmektedir. Ancak Tanrı olmadan objektif bir ahlak tesis etmeye çalışan seküler etikçiler boşa kürek çekmektedir. Tanrı'nın var olmasının ya da var olmamasının yol açacağı bazı sonuçlar vardır. Tanrı'yı sahadan çektiğimiz takdirde, artık eskisi gibi neşe içinde ahlak hakkında konuşmamız mümkün değildir.

KAYNAKÇA

Adams, Robert M.: "A Modified Divine Command Theory of Ethical Wrongness," **Morality and the Good Life**, Ed. Thomas L. Carson, Paul K. Moser, Oup Usa, 1973.

"Divine Command Metaethics Modified Again," **The Journal of Religious Ethics**, Vol. 7, No. 1, 1979, s. 66-79.

The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology, New York, Oxford University Press, 1987.

"Divine Commands and the Social Nature of Obligation," **Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers**, 4, 1987, s. 262-275.

Finite and Infinite Goods, New York, Oxford University Press, 1999.

Alston, William: "Some Suggestions for Divine Command Theorists," **Christian Theism and the Problems of Philosophy**, Ed. M. Beaty, University of Notre Dame Press, s. 303-326.

Alvarez, Maria: "Reasons for Action: Justification, Motivation, Explanation," **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Ed. Edward N. Zalta, 24 Nisan, 2016, (Çevrimiçi) https://plato.stanford.edu/entries/reasons-just-vs-expl/, 14 Temmuz 2023.

Angier, Tom: "Aristotle and the Charge of Egoism," **Journal of Value Inquiry** 52 (4), 2018, s. 457-475.

Annas, Julia: "Virtue Ethics," **The Oxford Handbook of Ethical Theory**, Ed. David Copp, New York, Oxford University Press, 2006, s. 515-536

"Virtue Ethics and the Charge of Egoism," **Morality and Self-Interest**, Ed. Paul Bloomfield, New York, Oxford University Press, 2008, s. 205-224.

Anscombe, G. E. M.: "Modern Moral Philosophy," **Philosophy** 33 (124), 1958, s. 1-16.

Aquinas, Thomas: "Tanrı Kadir-i Mutlaktır," **Din Felsefesi Seçme Metinler**, Ed. Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, Çev. Rahim Acar, Nebi Mehdiyev, Hümeyra Özturan, Osman Baş, İstanbul, Küre Yayınları, 2013.

Aristoteles: **Nikomakhos'a Etik**, Çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2014.

Bagnoli, Carla: "Introduction," **Constructivism in Ethics**, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, s. 1-21.

"Constructivism in Metaethics," **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Ed. Edward N. Zalta, Mart 18, 2021, (Çevrimiçi) https://plato.stanford.edu/entries/constructivism-metaethics/, 13 Temmuz 2023.

Baier, Kurt: "Moral Reasons and Reasons to be Moral," **Values and Morals**, Ed. Alvin I. Goldman ve Jaegwon Kim, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1978, s. 231-256.

Baker, Calvin: "Contingency in Korsgaard's Metaethics: Obligating the Moral and Radical Skeptic," **Aporia** vol. 26 no. 1, 2016, s. 39-48.

Balaguer, Mark: "Realism and Anti-Realism in Mathematics," **Philosophy of Mathematics**, Ed. Andrew Irvine, Amsterdam, Elsevier, 2009, s. 35-101.

Baldwin, Thomas: "Constructive Complaints," **Constructivism in Ethics**, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, s. 201-220.

Ball, Stephen W.: "Reductionism in Ethics and Science: A Contemporary Look at G. E. Moore's Open-Question Argument," **American Philosophical Quarterly**, Vol. 25, No. 3, 1988, s. 197-213.

Barry, Melissa: "Constructivism," **The Routledge Handbook of Metaethics**, Ed. Tristram McPherson, David Plunkett, New York, Routledge, 2018, s. 385-401.

Başdemir, Hasan Yücel: **Liberalizmin Ahlâki Temelleri** (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi, 2007.

Bedke, Matthew S.: "**Intuitive Non-Naturalism Meets Cosmic Coincidence**," Pacific Philosophical Quarterly 90, 2009, s. 188-209.

"No Coincidence?", **Oxford Studies in Metaethics Volume 9**, Ed. Russ Shafer-Landau, Oxford, Oxford University Press, 2014, s. 102-125.

"Cognitivism and Non-Cognitivism," **Routledge Handbook of Metaethics**, Ed. Tristram Mcpherson, David Plunkett, New York, Routledge, 2018, s. 292-307.

Bernstein, M.: "Intrinsic Value," **Philosophical Studies** 102 (3), 2000, s. 329-343.

Bernstein, Sara: "Grounding Is Not Causation," **Philosophical Perspectives** 30 (1), 2016, s. 21-38.

Bissell, Roger E.: "Ayn Rand and "The Objective": A Closer Look at the Intrinsic-Objective-Subjective Trichotomy," **The Journal of Ayn Rand Studies**, Vol. 9, No. 1, Fall 2007, s. 53-92.

Björklund, Fredrik, Haidt, Jonathan, Murphy, Scott: "Moral Dumbfounding: When Intuition Finds No Reason," **Lund Psychological Reports**, Vol 1 no 2, Department of Psychology, Lund University, 2000, s. 1-16.

Bloomfield, Paul: "Why It's Bad to be Bad," **Morality and Self-Interest**, Ed. Paul Bloomfield, New York, Oxford University Press, 2008, s. 251-271.

Boucher, David, Kelly, Paul: "The Social Contract and Its Critics: An Overview," **The Social Contract From Hobbes to Rawls**, Ed. David Boucher, Paul Kelly, Routledge, 1994, s. 1-34.

Boyd, Richard N.: "How to Be a Moral Realist," **Essays on Moral Realism**, Ed. Geoffrey Sayre-McCord, New York, Cornell University Press, 1988, s. 307-356.

Brink, David O.: "Externalist Moral Realism," **The Southern Journal of Philosophy** Vol. XXIV, 1986.

Moral Realism and the Foundations of Ethics, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

"Realism, Naturalism, and Moral Semantics," **Social Philosophy and Policy** 18 (2), 2001, s. 154-176.

Brock, Stuart, Mares, Edwin: **Realism and Anti-Realism**, Durham, Acumen Publishing Limited, 2010.

Cameron, Ross P.: "Truthmakers," **The Oxford Handbook of Truth**, Ed. Michael Glanzberg, Oxford, Oxford University Press, 2018, s. 333-354.

Campbell, Richmond: "Moral Epistemology", **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Ed. Edward N. Zalta, Kasım 6, 2019, (Çevrimiçi) https://plato.stanford.edu/entries/religion-morality/, 4 Aralık 2021.

Chrisman, Matthew: **What is This Thing Called Metaethics?**, Routledge, 2017.

Clark, Kelly James: "Naturalism and Its Discontents," **The Blackwell Companion to Naturalism**, Ed. Kelly James Clark, West Sussex, John Wiley & Sons, Inc, 2016, s. 1-15.

Collier, Andrew: **In Defense of Objectivity and Other Essays**, London, Routledge, 2013.

Copan, Paul: "The Moral Argument," **The Rationality of Theism**, Ed. Paul Copan, Paul K. Moser, New York, Routledge, 2003, s. 149-174.

"God, Naturalism, and the Foundations of Morality", **The Future of Atheism: Alister McGrath and Daniel Dennett in Dialogue**, Ed. Robert B. Stewart, Minneapolis, Fortress Press, 2008, s. 141-161.

"Ethics Needs God," **Debating Christian Theism**, Ed. J. P. Moreland, Chad Meister, Khaldoun A. Sweis, New York, Oxford University Press, 2013, s. 85-100.

Copan, Paul, Flannagan, Matthew: **Did God Really Command Genocide?**, Baker Books, 2014.

Copp, David: "Introduction: Metaethics and Normative Ethics", **The Oxford Handbook of Ethical Theory**, Ed. David Copp, New York, Oxford University Press, 2006, s. 3-35.

Morality in a Natural World: Selected Essays in Metaethics, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, s. 33-54.

"Varieties of Moral Naturalism," **Filosofia Unisinos** 13 (2 - suppl.), 2012.

Craig, William Lane: "This Most Gruesome of Guests," **Is Goodness Without God Good Enough? A Debate on Faith, Secularism and, Ethics**, Ed. Robert K. Garcia and Nathan L. King, Plymouth, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2009, s. 167-188.

On Guard: Defending Your Faith with Reason and Precision, Colorado Springs, David C. Cook, 2010.

"Where Do Atheists Find Meaning?", April 8, 2021, (Çevrimiçi) https://www.reasonablefaith.org/media/reasonable-faith-podcast/where-do-atheists-find-meaning, 6 Aralık 2021

"Absurdity of Life Without God**,"** (Çevrimiçi) https://www.reasonablefaith.org/writings/popular-writings/existence-nature-of-god/the-absurdity-of-life-without-god, 13 Temmuz 2023.

Craig, William Lane, Sinnott-Armstrong, Walter: **God?: A Debate Between a Christian and an Atheist**, Oxford University Press, 2004.

Craig, William Lane and Wielenberg, Erik J.: **A Debate on God and Morality**, Ed. Adam Lloyd Johnson, New York, Routledge, 2021.

Crisp, Roger: **Reasons and the Good**, New York, Oxford University Press, 2006.

Crow, Daniel: "Causal Impotence and Evolutionary Influence: Epistemological Challenges for Non-Naturalism," **Ethical Theory and Moral Practice** 19 (2), 2016, s. 379-395.

D'agostino, Fred, Gaus, Gerald, Trasher, John: "Contemporary Approaches to the Social Contract," **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Ed. Edward N. Zalta, Eylül 27, 2021, (Çevrimiçi) https://plato.stanford.edu/entries/contractarianism-contemporary/, 15 Temmuz 2023.

Dancy, Jonathan: "Nonnaturalism," **The Oxford Handbook of Ethical Theory**, Ed. David Copp, New York, Oxford University Press, 2006, s. 122-145.

Darwall, Stephen: "Desires, Reasons, and Causes," **Philosophy and Phenomenological Research**, Vol. LXVII, No. 2, 2003, s. 436-443.

Darwall, Stephen, Gibbard, Allan, Railton, Peter: "Toward Fin de siècle Ethics: Some Trends," **Philosophical Review** 101 (1), 1992, s. 115-189.

Darwin, Charles: "**The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex**," New Jersey, Princeton University Press, 1981.

Davies, Brian, Ruse, Michael: **Taking God Seriously: Two Different Voices**, Cambridge, Cambridge University Press, 2021.

Decosimo, David: "Intrinsic Goodness and Contingency, Resemblance and Particularity: Two Criticisms of Robert Adams's Finite and Infinite Goods", **Studies in Christian Ethics** 25(4), 2012, s. 418-441.

Dodd, Julian, Stern-Gillet, Suzanne: "The Is/Ought Gap, the Fact/Value Distinction and the Naturalistic Fallacy," **Dialogue** 34 (4), s. 727-746.

Dreier, James: "Moral Relativism and Moral Nihilism," **The Oxford Handbook of Ethical Theory**, Ed. David Copp, New York, Oxford University Press, 2006, s. 240-264.

Dummett, Michael: **Truth and Other Enigmas**, Cambridge, Harvard University Press, 1978.

Dunaway, Billy: "Realism and Objectivity," **The Routledge Handbook of Metaethics**, Ed. Tristram McPherson, David Plunkett, New York, Routledge, 2018, s. 135-150.

Enoch, David: **Taking Morality Seriously**, New York, Oxford University Press, 2011.

"Non-Naturalistic Realism in Metaethics," **The Routledge Handbook of Metaethics**, Ed. Tristram McPherson, David Plunkett, New York, Routledge, 2018, s. 29-42.

Evans, Stephen C.: **Kierkegaard's Ethic of Love: Divine Commands and Moral Obligations**, New York, Oxford University Press, 2004.

God and Moral Obligation, Oxford, Oxford University Press, 2013.

Feldman, Fred: **Pleasure and the Good Life: Concerning the Nature, Varieties, and Plausibility of Hedonism**, New York, Oxford University Press, 2004.

Fine, Kit: "Guide to Ground," **Metaphysical Grounding: Understanding the Structure of Reality**, Ed. Fabrice Correia, Benjamin Schnieder, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, s. 37-80.

Finlay, Stephen: "The Error in the Error Theory," **Australasian Journal of Philosophy** Vol. 86, No. 3, September 2008, s. 347-369.

"Too Much Morality," **Morality and Self-Interest**, Ed. Paul Bloomfield, New York, Oxford University Press, 2008, s. 136-154.

Finlay, Stephen, Schroeder, Mark: "Reasons for Action: Internal vs. External," **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Ed. Edward N. Zalta, 18 Ağustos, 2017, (Çevrimiçi) https://plato.stanford.edu/entries/reasons-internal-external/, 14 Temmuz 2023.

FitzPatrick, William J.: "The Practical Turn in Ethical Theory: Korsgaard's Constructivism, Realism, and the Nature of Normativity," **Ethics**, Vol. 115, No. 4, 2005, s. 651-691.

"Scientific Naturalism and the Explanation of Moral Beliefs: Challenging Evolutionary Debunking," **The Blackwell Companion to Naturalism**, Ed. Kelly James Clark, West Sussex, John Wiley & Sons, Inc, 2016, s. 386-400.

"Why Darwinism Does Not Debunk Objective Morality," **The Cambridge Handbook of Evolutionary Ethics**, Ed. Michael Ruse, Robert J. Richards, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, s. 188-201.

“Morality and Evolutionary Biology,” **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Ed. Edward N. Zalta, Aralık 24, 2020, (Çevrimiçi) https://plato.stanford.edu/entries/morality-biology/, 7 Aralık 2021.

Flanagan, Owen, Sarkissian, Hagop, Wong, David: “Naturalizing Ethics,” **The Blackwell Companion to Naturalism**, Ed. Kelly James Clark, West Sussex, John Wiley & Sons, Inc, 2016, s. 16-33.

Fogal, Daniel, Risberg, Olle: “The Metaphysics of Moral Explanations,” **Oxford Studies in Metaethics Volume 15**, Ed. Russ Shafer-Landau, Oxford, Oxford University Press, 2020, s. 170-194.

Forsyth, Murray: “Hobbes’s Contractarianism: A Comparative Analysis,” **The Social Contract From Hobbes to Rawls**, Ed. David Boucher, Paul Kelly, Routledge, 1994, s. 35-50.

Frankena, William K.: **Ethics**, New Jersey, Prentice-Hall, 1973.

Frege, Gottlob: “Sense and Reference,” **The Philosophical Review**, Vol. 57, No. 3, 1948, s. 209-230.

Gascoigne, Robert: “God and Objective Moral Values,” **Religious Studies**, 21, December 1985, s. 531-549.

Gauthier, David: **Morals by Agreement**, Oxford University Press, 1986.

“Why Contractarianism?”, **Ethical Theory: An Anthology**, Second Edition, Ed. Russ Shafer-Landau, Wiley-Blackwell, 2013, s. 571-580.

“Twenty-Five On,” **Ethics**, Vol: 123, No. 4, Symposium: David Gauthier’s Morals by Agreement, 2013, s. 601-624.

Gowans, Chris: “Moral Relativism,” **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Ed. Edward N. Zalta, Mart 10, 2021, (Çevrimiçi) https://plato.stanford.edu/entries/moral-relativism/, 6 Aralık 2021.

Hampton, Jean: “Two Faces of Contractarian Thought,” **Contractarianism and Rational Choice: Essays on David Gauthier’s Morals by Agreement**, Ed. Peter Vallentyne, New York, Cambridge University Press, 1991, s. 31-56.

Harari, Yuval Noah: **Hayvanlardan Tanrılara: Sapiens - İnsan Türünün Kısa bir Tarihi**, Çev. Ertuğrul Genç, İstanbul, Kolektif Kitap, 2017.

Hare, John E.: “Scotus on Morality and Nature,” **Medieval Philosophy and Theology** 9 (1), 2000, s. 15-38.

God and Morality: A Philosophical History, Blackwell Publishing, 2007.

“Divine Command,” **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. LIII, No: 2, 2012, s. 187-197.

“Religion and Morality”, **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Ed. Edward N. Zalta, Ağustos 8, 2019, (Çevrimiçi) https://plato.stanford.edu/entries/religion-morality/, 4 Ağustos 2021.

Hare, R. M.: **The Language of Morals, London**, Oxford University Press, 1972.

Harman, Gilbert: **The Nature of Morality**, New York, Oxford University Press, 1977.

"Rationality in Agreement," **Social Philosophy and Policy**, Vol: 5, No: 2, 1988, s. 1-15.

"Ethics and Observation," **Ethics: Essential Readings in Moral Theory**, Ed. George Sher, New York, Routledge, 2012, s. 159-163.

Hattiangadi, Anandi: "Moral supervenience," **Canadian Journal of Philosophy**, 48:3-4, 2018, s. 592-615.

Heathwood, Chris: "Desire-Based Theories of Reasons, Pleasure and Welfare," **Oxford Studies in Metaethics: Volume 6**, Oxford University Press, 2011, s. 79-106.

"Desire-Fulfillment Theory," **The Routledge Handbook of Philosophy of Well-Being**, Ed. Guy Fletcher, Routledge, 2016, s. 135-147.

Hobbes, Thomas: **Leviathan**, Çev. Semih Lim, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2007.

Hopster, Jaroen: "Two Accounts of Moral Objectivity: from Attitude-Independence to Standpoint-Invariance," **Ethical Theory and Moral Practice** 20 (4), 2017, s. 763-780.

Hubin, Donald C., Lambeth, Mark B.: "Providing for Rights," **Contractarianism and Rational Choice: Essays on David Gauthier's Morals by Agreement**, Ed. Peter Vallentyne, New York, Cambridge University Press, 1991, s. 112-126.

Huemer, Michael: **Ethical Intuitionism**, New York, Palgrave Macmillan, 2005.

Hume, David: **A Treatise of Human Nature**, Ed. Selby-Bigge, London, Oxford University Press, 1960.

Hurka, Thomas: **Virtue, Vice, and Value**, New York, Oxford University Press, 2001.

"Value Theory", **The Oxford Handbook of Ethical Theory**, Ed. David Copp, New York, Oxford University Press, 2006, s. 357-379.

"Moore's Moral Philosophy," **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Ed. Edward N. Zalta, Mayıs 17, 2021. (Çevrimiçi) https://plato.stanford.edu/entries/moore-moral/, 6 Aralık 2021.

"Against 'Good for'/'Well-Being', for 'Simply Good'", **Philosophical Quarterly** 71 (4), s. 803-822.

Idziak, Janine Marie: "Divine Command Ethics," **A Companion to Philosophy of Religion**, Second Edition, Ed. Charles Taliaferro, Paul Draper, Philip L. Quinn, Blackwell Publishing, 2010, s. 585-592.

"God's Will as the Foundation of Morality: A Medieval Historical Perspective," **Religions** 12, 362, 2021, s. 1-11.

Inbar, Yoel, Pizarro, David A., Bloom, Paul N.: "Disgusting Smells Cause Decreased Liking of Gay Men," **Emotion** 12 1, 2012, s. 23-27.

Johnson, Oliver A.: "Rightness, Moral Obligation, and Goodness," **The Journal of Philosophy**, Vol. 50, No. 20, 1953, s. 597-608.

Joyce, Richard: **The Evolution of Morality**, Massachusetts, Massachusetts Institute of Technology, 2006.

"The Evolutionary Debunking of Morality," **Reason and Responsibility: Reading in Some Basic Problems of Philosophy 15th Edition**, Ed. Joel Feinberg, Russ Shafer-Landau, Boston, Wadsworth Cengage Learning, 2013, s. 527-534.

Kahane, Guy: "Evolutionary Debunking Arguments," **Noûs** 45 (1), 2011, s. 103-125.

Kant, Immanuel: **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, Çev. İoanna Kuçuradi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 2002

Kılıç, Recep: "**Olgu ve Değer Problemi**," Ankara Üniversitesi İlahiyat Dergisi, c. 35, 1996, s. 355-402.

Kim, Jaegwon: **Supervenience and Mind**, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

Klocksiem, Justin: "Against Reductive Ethical Naturalism," **Philosophical Studies** 176 (8), 2019, s. 1991-2010.

Korsgaard, Christine M.: "Two Distinctions in Goodness," **The Philosophical Review**, Vol. 92, No. 2, April 1983, s. 169-195.

"The Reasons We Can Share: An Attack on the Distinction Between Agent-Relative and Agent-Neutral Values," **Social Philosophy and Policy**, vol. 10, no. 1, 1993, s. 24-51.

The Sources of Normativity, Ed. Onora O'neill, New York, Cambridge University Press, 1996.

The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology, New York, Oxford University Press, 2008.

Koslicki, Kathrin: "Varieties of Ontological Dependence," **Metaphysical Grounding: Understanding the Structure of Reality**, Ed. Fabrice Correia, Benjamin Schnieder, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, s. 186-213.

Kraus, Jody S., Coleman, Jules L.: "Morality and the Theory of Rational Choice," **Contractarianism and Rational Choice**, Ed. Peter Vallentyne, New York, Cambridge University Press, 1991, s. 254-290.

"What is Intrinsic Goodness?", Classical Philology, Vol. 105, No. 4, 2010, s. 450-462.

Kraut, Richard: **Against Absolute Goodness**, New York, Oxford University Press, 2011.

Langton, Rae: "Objective and Unconditioned Value," **Philosophical Review** 116 (2), 2007, s. 157-185.

Laskowski, Nicholas, Finlay, Stephen: "Conceptual Analysis in Metaethics," **Routledge Handbook of Metaethics**, Ed. Tristram McPherson, David Plunkett, New York, Routledge, 2018, s. 536-551.

Layman, Stephen: "God and the Moral Order," **Ethical Theory: An Anthology**, Second Edition, Ed. Russ Shafer-Landau, Wiley-Blackwell, 2013, s. 234-241.

LeBar, Mark: "Eudaimonism," **The Oxford Handbook of Virtue**, Ed. Nancy E. Snow, New York, Oxford University Press, 2018, s. 471-490.

Lillehammer, Hallvard: "The Argument from Queerness," **The International Encyclopedia of Ethics**, Ed. Hugh LaFollette, West Sussex, Blackwell Publishing, 2013, s. 1-8.

Locke, John: **Second Treatise of Government**, Ed. C. B. Macpherson, Hackett Publishing Company, 1980.

Political Essays, Ed. Mark Goldie, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

An Essay Concerning Human Understanding, The Pennsylvania State University, 1999.

"A Letter Concerning Toleration**", Two Treatises of Government and a Letter Concerning Toleration**, Ed. Ian Shapiro, London, Yale University Press, 2003, s. 215-254.

Lord, Errol, Plunkett, David: "Reasons Internalism," **The Routledge Handbook of Metaethics**, Ed. Tristram McPherson, David Plunkett, New York, Routledge, 2018, s. 324-339.

Lutz, Matt: "What Makes Evolution a Defeater?", **Erkenntnis** 83 (6), 2018, s. 1105-1126.

Lutz, Matthew, Lenman, James: "Moral Naturalism", **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Ed. Edward N. Zalta, Aralık 21, 2020, (Çevrimiçi) https://plato.stanford.edu/entries/naturalism-moral/, 6 Aralık 2021.

Lycan, William G.: "Moral Facts and Moral Knowledge," **The Southern Journal of Philosophy** Vol. XXIV, 1986, s. 79-94.

MacIntyre, A. C.: Hume on "Is" and "Ought"," **The Philosophical Review**, Vol. 68, No. 4, 1959, s. 451-468.

The Tasks of Philosophy: Selected Essays Volume 1, Cambridge University Press, 2006.

After Virtue, Indiana, University of Notre Damme Press, 2007.

Mackie, John Leslie: **Ethics: Inventing Right and Wrong**, London, Penguin Books, 1990.

Marchetti, Giancarlo, Marchetti, Sarin: "Beyond and Behind the Fact/Value Dichotomy," **Facts and Values**, Ed. Giancarlo Marchetti, Sarin Marchetti, New York, Routledge, 2017, s. 1-23.

Markovits, Julia: "Internal Reasons and Motivation Intuition," **New Waves in Metaethics**, Ed. Michael Brady, Palgrave Macmillan, s. 141-165.

Mcgrade, A. S.: "Natural Law and Moral Omnipotence," **The Cambridge Companion to Ockham**, Ed. Paul Vincent Spade, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, s. 273-301.

McLaughlin, Brian, Bennett, Karen: "Supervenience," **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Ed. Edward N. Zalta, Mayıs 25, 2021, (Çevrimiçi) https://plato.stanford.edu/entries/supervenience/, 7 Aralık 2021.

McPherson, Tristram: "Ethical Non-Naturalism and the Metaphysics of Supervenience," **Oxford Studies in Metaethics Volume 7**, Ed. Russ Shafer-Landau, Oxford, Oxford University Press, 2012, s. 205-234.

"Supervenience in Ethics," **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Edward N. Zalta, Mayıs 25, 2021, (Çevrimiçi) https://plato.stanford.edu/entries/supervenience-ethics/, 7 Aralık 2021.

Mill, John Stuart: **Utilitarianism**, The University of Chicago Press, 1906.

Miller, Alexander: **An Introduction to Contemporary Metaethics**, Cambridge, Polity Press, 2003.

Moore, G. E.: **Principia Ethica**, Revised Edition, Ed. Thomas Baldwin, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

Ethics, Ed. William H. Shaw, Oxford, Oxford University Press, 2005.

Moore, Margaret: "Gauthier's Contractarian Morality," **The Social Contract From Hobbes to Rawls**, Ed. David Boucher, Paul Kelly, Routledge, 1994, s. 213-226.

Morriston, Wes: "What if God Commanded Something Terrible? A Worry for Divine Command Ethics," **Religious Studies**, vol. 45, 03, 2009, s. 249-267.

Nagel, Thomas: **The Possibility of Altruism**, Princeton, Princeton University, 1970.

Nielsen, Kai: "God and the Basis of Morality," **Journal of Religious Ethics** 10 (2), 1982, s. 335-350.

"Is 'Why Should I Be Moral?' an Absurdity?", **Australasian Journal of Philosophy**, 36:1, 2007, s. 25-32.

Nowell-Smith, Patrick H.: "Morality: Religious and Secular," **Philosophy of Religion: The Big Questions**, Ed. Eleonore Stump, Michael J. Murray, Blackwell Publishing, 1999, s. 403-411.

O'neill, John: "The Varieties of Intrinsic Value," **The Monist**, 75 (2), 1992, s. 119-137.

Olson, Jonas: "Doubts About Intrinsic Value," **The Oxford Handbook of Value Theory**, New York, Oxford University Press, 2015, s. 44-59.

Osborne Jr., Thomas M.: "Ockham as a Divine-Command Theorist," **Religious Studies**, Vol. XLI, No: 1, 2005, s. 1-22.

Overvold, Mark Carl: "Morality, Self-Interest, and Reasons for Being Moral," **Philosophy and Phenomenological Research**, Vol. XLIV, No. 4, 1984, s. 493-507.

Parfit, Derek: **On What Matters Volume Two**, New York, Oxford University Press, 2011.

Parfit, Derek, Broome, John: "Reasons and Motivation," **Proceedings of the Aristotelian Society**, Supplementary Volumes, Vol. 71, 1997, s. 99-146.

Pendlebury, Michael: "Objectivism Versus Realism," **Philosophical Forum** 42 (1), 2011, s. 79-104.

Peoples, Glenn: "The Epistemological Objection to Divine Command Ethics," **Philosophia Christi** 13 (2), 2011, s. 389-401.

Pinker, Steven: "The Moral Instinct," Ocak 13, 2008, (Çevrimiçi) https://www.nytimes.com/2008/01/13/magazine/13Psychology-t.html, 13 Temmuz 2023.

Plantinga, Alvin: **The Analytic Theist: An Alvin Plantinga Reader**, Ed. James F. Sennett, Cambridge, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1998.

"Naturalism, Theism, Obligation and Supervenience," **Faith and Philosophy,** 27 (3), 2010, s. 247-272.

Where the Conflict Really Lies, New York, Oxford University Press, 2011.

Platon: **Devlet**, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimgöz, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.

Euthyphro, Çev. Benjamin Jowett, İstanbul, Karbon Kitaplar, 2020.

Pojman, Louis P., Fieser, James: **Ethics: Discovering Right and Wrong, Seventh Edition**, Boston, Wadsworth, Cengage Learning, 2012.

Quinn, Philip L.: "The Recent Revival of Divine Command Ethics," **Philosophy and Phenomenological Research**, Vol. 50, 1990, s. 345-365.

Theological Voluntarism," **The Oxford Handbook of Ethical Theory**, Ed. David Copp, New York, Oxford University Press, 2006, s. 63-90.

Rabinowicz, Wlodek, Rønnow-Rasmussen, Toni: "A Distinction in Value: Intrinsic and For Its Own Sake", **Proceedings of the Aristotelian Society** 100, 1999, s. 34-51.

Rachels, James: "Ethical Egoism," **Ethical Theory: An Anthology**, Second Edition, Ed. Russ Shafer-Landau, Wiley-Blackwell, 2013, s. 193-199.

Railton, Peter: "Naturalistic Realism in Metaethics," **The Routledge Handbook of Metaethics**, Ed. Tristram McPherson, David Plunkett, New York, Routledge, 2018, s. 43-57.

Rand, Ayn: **The Virtue of Selfishness**, New York, Penguin Group, 1964.

Capitalism: The Unknown Ideal, New York, Penguin Group, 1966.

Atlas Silkindi, 3. Cilt, Çev. Belkıs Dişbudak, İstanbul, Plato Film Yayınları, 4. Baskı, 2010.

Rawls, John: **A Theory of Justice**, Original Edition, Harvard University Press, 1971.

Rescher, Nicholas: "Rationality and Moral Obligation," **Synthese**, 72, 1987, s. 29-43.

Ridge, Michael: "Moral Non-Naturalism," **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Ed. Edward N. Zalta, Ağustos 21, 2019, (Çevrimiçi) https://plato.stanford.edu/entries/moral-non-naturalism/, 7 Aralık 2021.

Rønnow-Rasmussen, Toni: **Personal Value**, New York, Oxford University Press, 2011.

Rønnow-Rasmussen, Toni, Zimmerman, Michael J.: "Introduction", **Recent Work on Intrinsic Value**, Ed. Toni Rønnow-Rasmussen, Michael J. Zimmerman, Dordrecht, Springer, 2005, s. Xiii-xxxvii.

Rosati, Connie S.: "Naturalism, Normativity, And the Open Question Argument," **Noûs**, Vol. 29, No. 1, 1995, s. 46-70.

"Moral Motivation," **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Ed. Edward N. Zalta, Ekim 19, 2016, (Çevrimiçi) https://plato.stanford.edu/entries/moral-motivation/

Rosen, Gideon: "Metaphysical Relations in Metaethics," **The Routledge Handbook of Metaethics**, Ed. Tristram McPherson, David Plunkett, New York, Routledge, 2018, s. 151-169.

Ross, David: **The Right and The Good**, Ed. Philip Stratton-Lake, New York, Oxford University Press, 2007.

Ruse, Michael: **Taking Darwin Seriously: A Naturalistic Approach to Philosophy**, Oxford, Basil Blackwell Ltd., 1986.

"Is Darwinian Metaethics Possible (And If It Is, Is It Well Taken)?", **Evolutionary Ethics and Contemporary Biology**, Ed. Giovanni Boniolo, Gabriele de Anna, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, s. 13-26.

"Darwinian Evolutionary Ethics," **The Cambridge Handbook of Evolutionary Ethics**, Ed. Michael Ruse, Robert J. Richards, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, s. 89-100.

Ruse, Michael, Wilson, Edward O.: "Moral Philosophy as Applied Science," **Philosophy** 61 (236), 1986, s. 173-192.

Sartre, Jean Paul: **L'existentialisme est un humanisme**, Paris, Les Editions Nagel, 1966.

Sayre-McCord, Geoffrey: "The Many Moral Realisms," **The Sourhern Journal of Philosophy** Vol. XXIV, 1986, s. 1-22.

"Introduction: The Many Moral Realisms," **Essays On Moral Realism**, Ed. Geoffrey Sayre-McCord, Cornell University Press, 1988, s. 1-23.

"Moral Realism," **The Oxford Handbook of Ethical Theory**, Ed. David Copp, New York, Oxford University Press, 2006, s. 39-62.

"Moral Realism," **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Ed. Edward N. Zalta, Mayıs 21, 2021, (Çevrimiçi) https://plato.stanford.edu/entries/moral-realism/, 6 Aralık 2021.

Schaffer, Jonathan: "Monism: The Priority of the Whole," **Philosophical Review** 119 (1), 2010, s. 31-76.

Schroeder, Mark: "Normative Ethics and Metaethics", **The Routledge Handbook of Metaethics**, Ed. Tristram McPherson, David Plunkett, New York, Routledge, 2018, s. 674-686.

Searle, John: "How to Derive "Ought" From "Is"," **The Philosophical Review**, Vol. 73, No. 1, 1964, s. 43-58.

Speech Acts, New York, Cambridge University Press, 1969.

Sen, Amartya: **On Ethics and Economics**, Blackwell Publishing, 1988.

Shafer-Landau, Russ: **Moral Realism: a Defence**, Oxford, Oxford University Press, 2003.

"Evolutionary Debunking, Moral Realism and Moral Knowledge," **Journal of Ethics & Social Psychology** Vol 7, No 1, 2012, s. 1-37.

Shaver, Robert: "Egoism," **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Ed. Edward N. Zalta, Uri Nodelman, Ocak 9, 2023, (Çevrimiçi) https://plato.stanford.edu/entries/egoism/, 14 Temmuz 2023.

Shweder, Richard A., Haidt, Jonathan: "Commentary to Feature Review: The Future of Moral Psychology: Truth, Intuition, and the Pluralist Way," **Psychological Science**, Vol. 4, No. 6, 1993, s. 360-365.

Sinnott-Armstrong, Walter: **Moral Skepticisms**, New York, Oxford University Press, 2006.

"Moral Intuitionism Meets Empirical Psychology," **Metaethics After Moore**, Ed. Terry Horgan, Mark Timmons, Oxford, Oxford University Press, 2006, s. 339-366.

"Framing Moral Intuitions," **Moral Psychology Volume 2: The Cognitive Science of Morality: Intuition and Diversity**, Massachusetts Institute of Technology, 2008, s. 47-76.

Smith, Holly M.: "Moral Realism, Moral Conflict, and Compound Acts," **The Journal of Philosophy**, Vol. 83, No. 6, 1986, s. 341-345.

Smith, Michael: "Realism," **A Companion to Ethics**, Ed. Peter Singer, Oxford, Blackwell Publishers Ltd., 1991, s. 399-410.

The Moral Problem, Massachusetts, Blackwell Publishing, 2004.

Smith, Tara: "The Importance of the Subject in Objective Morality: Distinguishing Objective From Intrinsic Value," **Social Philosophy and Policy** 25 (1), 2008, s. 126-148.

Snow, Nancy E.: "Neo-Aristotelian Virtue Ethics," **The Oxford Handbook of Virtue**, Ed. Nancy E. Snow, Oxford University Press, 2018, s. 321-342.

Southwood, Nicholas: **Contractualism and the Foundations of Morality**, New York, Oxford University Press, 2010.

Spade, Paul Vincent, Panaccio, Claude: "William of Ockham", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Ed. Edward N. Zalta, Mar 5, 2019, (Çevrimiçi) https://plato.stanford.edu/entries/ockham/, 13 Temmuz 2023.

Sterelny, Kim, Fraser, Ben: "Evolution and Moral Realism," **British Journal for the Philosophy of Science** 68 (4), 2016, s. 981-1006.

Stratton-Lake, Philip: "Intuitionism in Ethics," **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Ed. Edward N. Zalta, Mayıs 15, 2020, (Çevrimiçi) https://plato.stanford.edu/entries/intuitionism-ethics/, 7 Aralık 2021.

Street, Sharon: "A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value," **Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition**, 127 (1), Selected Papers from the American Philosophical Association, Pacific Division, 2006, s. 109-166.

"Reply to Copp: Naturalism, Normativity, and the Varieties of Realism Worth Worrying About," **Philosophical Issues** 18 (1), 2008, s. 207-228.

"Constructivism about Reasons," **Oxford Studies in Metaethics – Volume 3**, Ed. Russ Shafer-Landau, New York, Oxford University Press, 2008, s. 207-245.

"In Defense of Future Tuesday Indifference: Ideally Coherent Eccentrics and the Contingency of What Matters," **Philosophical Issues** 19 (1), 2009, s. 273-298.

"What is Constructivism in Ethics and Metaethics?", **Philosophy Compass** 5/5, 2010, s. 363-384.

"Coming to Terms with Contingency: Humean Constructivism about Practical Reason," **Constructivism in Practical Philosophy**, Ed. James Lenman, Yonatan Shemmer, Oxford, Oxford University Press, 2012, s. 40-59.

"Objectivity and Truth: You'd Better Rethink It," **Oxford Studies In Metaethics Volume 11**, Ed. Russ Shafer-Landau, Oxford, Oxford University Press, 2016, s. 293-333.

"Ethical Constructivism and Objectivity," **Aristotelian Society**, Supplementary Volume xc, 2016, s. 161-189.

"Nothing 'Really' Matters, But That's Not What Matters," **Does Anything Really Matter? Essays on Parfit on Objectivity**, Oxford, Oxford University Press, 2017, s. 121-148.

Stroud, Sarah: "Moral Overridingness and Moral Theory," **Pacific Philosophical Quarterly**, 79, 1998, s. 170-189.

Sturgeon, Nicholas: "What Difference Does It Make Whether Moral Realism is True?", **The Southern Journal of Philosophy**, vol. XXIV, 1986, s. 115-141.

"Ethical Naturalism," **The Oxford Handbook of Ethical Theory**, Ed. David Copp, New York, Oxford University Press, 2006, s. 91-121.

Sigrun Svavarsdottir: "Moral Cognitivism and Motivation," **The Philosophical Review**, Vol. 108, No. 2, 1999, s. 161-219.

Tännsjö, Torbjörn: "A Concrete View of Intrinsic Value," **Recent Work on Intrinsic Value,** Ed. Toni Rønnow-Rasmussen, Michael J. Zimmerman, Springer, 2005, s. 207-212.

Taylor, Luke: "What's So Queer About Morality?", **The Journal of Ethics** 24 (1), 2019, s. 11-29.

Taylor, Richard: **Ethics, Faith, and Reason**, Prentice Hall, 1984.

Tappolet, Christine: "Evaluative vs. Deontic Concepts," **International Encyclopedia of Ethics**, Ed. Hugh Lafollette, Wiley-Blackwell, 2013, s. 1791-1799.

“The Normativity of Evaluative Concepts,” **Mind, Values, and Metaphysics: Philosophical Essays in Honor of Kevin Mulligan - Volume 2**, Springer Cham, 2014, s. 39-54.

Toulmin, Stephen Edelston: **An Examination of the Place of Reason in Ethics**, Cambridge University Press, 1953.

Trogdon, Kelly: “An Introduction to Grounding,” **Varieties of Dependence**, Ed. Miguel Hoeltje and Benjamin Schnieder and Alex Steinberg, Munich, Philosophia Verlag, 2013, s. 97-122.

Turner, Jonathan H., Stets, Jan E.: “Moral Emotions,” **Handbook of the Sociology of Emotions**, Ed. Jan E. Stets, Jonathan H. Turner, Springer New York, 2006, s. 544-568.

Van Roojen, Mark: **Metaethics: A Contemporary Introduction**, New York, Routledge, 2015.

“Moral Cognitivism vs Non-Cognitivism,” **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Ed. Edward N. Zalta, Haziran 28, 2018, (Çevrimiçi) https://plato.stanford.edu/entries/moral-cognitivism/, 6 Aralık 2021.

Vaughn, Levis: **Doing Ethics**, New York, W. W. Norton & Company, 2016.

Väyryrnen, Pekka: “The Supervenience Challenge to Non-Naturalism,” **The Routledge Handbook of Metaethics**, Ed. Tristram McPherson, David Plunkett, New York, Routledge, 2018, s. 170-184.

Wainwright, William J.: **Religion and Morality**, Ashgate Publishing, 2005.

Wedgwood, Ralph: “The “Good” and the “Right” Revisited,” **Philosophical Perspectives**, 23, Ethics, 2009, s. 499-519.

“The Unity of Normativity,” **The Oxford Handbook of Reasons and Normativity**, Ed. Daniel Star, 2018, s. 24-45.

Wielenberg, Erik J.: **Robust Ethics: The Metaphysics and Epistemology of Godless Normative Realism**, Oxford, Oxford University Press, 2014.

Williams, Bernard: “Internal and External Reasons,” **Rational Action: Studies in Philosophy and Social Science**, Ed. Ross Harrison, Cambridge University Press, 1979, s. 17-28.

Yöney, Ferhat: **İlahi Buyruk Teorisi ve Diğer Ahlaki Realizm Türlerinin Değerlendirilmesi** (Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi, 2015.

Zimmerman, Michael J., Bradley, Ben: “Intrinsic vs Extrinsic Value”, **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Ed. Edward N. Zalta, Şubat 25, 2019, (Çevrimiçi) https://plato.stanford.edu/entries/value-intrinsic-extrinsic/, 6 Aralık 2021.

NOTLAR

NOTLAR

NOTLAR

NOTLAR